Richard Friedrich Runge

Eine kritische Theorie der Tugendethik

campus

Eine kritische Theorie der Tugendethik



Richard Friedrich Runge studierte Philosophie in München und Berlin und promovierte mit dieser Arbeit an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Richard Friedrich Runge

Eine kritische Theorie der Tugendethik

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Zugl.: Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin, 2022

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Die Veröffentlichung wurde gefördert aus dem Open-Access-Publikationsfonds der Humboldt-Universität zu Berlin und von der Erich Fromm Stiftung.



ISBN 978-3-593-51699-8 Print
ISBN 978-3-593-45348-4 E-Book (PDF)
DOI 10.12907/978-3-593-45348-4

Erschienen bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.
Satz: le-tex xerif
Gesetzt aus der Alegreya
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-1001).
Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

III Eine kritische Theorie menschlicher Lebensformen

Vorwort

Die Arbeit an diesem Buch und seinen theoretischen Vorläufern hat seit inzwischen über einem Jahrzehnt im Mittelpunkt meines Lebens gestanden. Ursprünglich entwickelte sich dieses Projekt aus dem Versuch, die Struktur der Ethik Erich Fromms stärker auf die Zwecke einer Zukunfts- und Klimaethik auszurichten. Im Laufe der Zeit haben meine Überlegungen jedoch den damals noch eher exegetisch angesetzten Rahmen verlassen. Mir wurde klar, dass die Frage der ethischen Verantwortung für unsere Umwelt und andere Lebewesen letztlich die Beantwortung einer viel allgemeineren, systematischen Frage der Metaethik voraussetzte, nämlich die Frage nach der Beziehung von ethischen Maßstäben und Lebensformen überhaupt. Also begann ich, mich stärker mit jener philosophischen Tradition zu beschäftigen, vor deren Hintergrund auch die Frommsche Ethik angesiedelt ist. Von den modernsten Fortsetzungen der Tradition der aristotelischen Tugendethik erhoffte ich mir den Zugriff auf die theoretischen Ressourcen, die erforderlich sein würden, um ein besseres Verständnis dieser Beziehung erlangen zu können. Mein Interesse an der philosophischen Biologie ließ mich jedoch bald die Grenzen bestimmter von der Struktur der Sprache inspirierter Argumentationen erkennen, die das Forschungsprogramm der neoaristotelischen, naturalistischen Tugendethik in der Vergangenheit maßgeblich angeleitet hatten. Unter Rückgriff auf die kritische Theorie der Gesellschaft und ihre Methodik begann ich, dieses Forschungsprogramm immer weiter zu rekonstruieren und über sich selbst hinauszutreiben, bis ich schließlich einen Punkt erreichte, an dem dieses Programm in eine kritische Theorie der Tugendethik umschlagen sollte. Schlussendlich hat mich dies wieder zu Fromm zurückgeführt, auch wenn sich meine Haltung zu seiner Ethik in diesem Prozess verändert hat.

Bevor ich mit der eigentlichen Argumentation beginne, möchte ich an dieser Stelle noch allen herzlich danken, die Teil jener Interaktionsgeschichte waren, die letztlich zur Publikation dieses Buches geführt hat, auch wenn ich im Folgenden nur einige wenige Personen namentlich erwähnen kann. Schon früh in meinem

Studium haben mich meine Forschungsinteressen zu Dr. Rainer Funk geführt, in dessen Haus sich damals noch das Erich-Fromm-Archiv befand und der mich über die Jahre hinweg immer wieder in völlig außergewöhnlicher Weise unterstützt hat. Unser Kontakt war für mich immer eine große Ehre und in vielerlei Hinsicht eine unschätzbare Bereicherung für meine Forschung und mein Leben. Von den vielen Mitgliedern der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, mit denen ich in Austausch treten durfte, sind mir vor allem die Gespräche mit dem inzwischen leider verstorbenen Dr. Frank Heimberger in dankbarer Erinnerung geblieben.

Der erste Teil dieses Buches ist aus meiner unveröffentlichten Masterarbeit hervorgegangen, die ich am 21.04.2016 am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin eingereicht hatte und die von Prof. Dr. Kirsten Meyer betreut wurde. Von ihr habe ich unter anderem viele Anregungen mitnehmen können, die in meinen heutigen Schreibstil eingeflossen sind. Auch die ausführlichen Rückmeldungen von Prof. Dr. Harald Schöndorf SJ und Lukas Kübler zu den von ihnen bewerteten Arbeiten haben mich in dieser Hinsicht beeinflusst. PD Dr. Dr. Johannes Seidel SJ hat mein Interesse an der philosophischen Biologie bereits in der Zeit meines Bachelorstudiums an der Hochschule für Philosophie München in die richtigen Bahnen gelenkt, woraus sich schließlich viele der Thesen dieses Buches entwickelt haben.

Am meisten für meine gedankliche Entwicklung der letzten Jahre verdanke ich zweifellos meiner Betreuerin Prof. Dr. Rahel Jaeggi. Durch sie und die Auseinandersetzung mit ihrem Werk gelang es mir, mich nach und nach von ehemaligen Idolen zu emanzipieren, festgefahrene Überzeugungen zu hinterfragen und mich zu einer eigenständigen Position vorzuarbeiten – also die entscheidende Wendung meines Denkens einzuleiten, die schließlich zu diesem Buch hier geführt hat. Ihre kritische Begleitung dieser Dissertation und ihr klarer Blick für die mit ihr verbundenen Probleme haben mich stets in einer produktiven Weise herausgefordert und mich in diesem Prozess über mich selbst hinauswachsen lassen, so wie man es sich von einer Betreuung nicht besser hätte wünschen können. Auch meiner Zweitgutachterin Prof. Dr. Ursula Wolf danke ich sehr dafür, dass sie dieses Projekt trotz so mancher zwischen uns bestehender Meinungsverschiedenheit von Anfang an gefördert und begleitet hat.

Wenn man der Erste in der eigenen Familie ist, der in die Lage versetzt wird, ein Studium aufzunehmen und abzuschließen, so ist dies in der Regel mit gewissen Herausforderungen verbunden. Ich bin meinen Eltern, Brigitta und Henry Runge, unendlich dankbar, dass sie mich auf diesem Weg so bedingungslos unterstützt haben. Ich weiß nicht, wohin mich mein Weg geführt hätte, wenn ich nicht von Anfang an einen so guten Freund wie Jan Kubis gehabt hätte. Auch ihm und seiner Familie möchte ich hier sehr herzlich danken.

Gefördert wurde mein Studium unter anderem durch ein Stipendium der Rosa-Luxemburg-Stiftung und das Elsa-Neumann-Stipendium des Landes Berlin, was für mich eine große und dankenswerte Erleichterung war, die es mir ermöglicht hat, mich ganz auf den Abschluss dieses Projekts zu fokussieren. Im Laufe der Erstellung dieser Dissertation hatte ich die freudige Gelegenheit, einigen der Personen, über die ich hier schreibe, Fragen über ihr Werk zu stellen. Dabei danke ich insbesondere Prof. Dr. Michael Thompson und Dr. Thomas Hoffmann für ihre sehr freundlichen und aufschlussreichen Antworten. Von denen, die das ganze Manuskript oder Teile davon vor der Fertigstellung gelesen haben, möchte ich Dr. Jan Müller hervorheben, der meine Arbeit sehr gründlich gelesen und kenntnisreich kommentiert hat. Dankbar bin ich auch den Konferenzteilnehmern und den Mitgliedern des Colloquiums Sozialphilosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin, die mir im Rahmen meiner Vorträge und Projektvorstellungen viele hilfreiche Rückmeldungen gegeben haben. Von all denen, die mich durch die Lockdowns in der Zeit der Corona-Pandemie getragen haben, möchte ich vor allem Irina Penner und Franziska Frey danken – ich wüsste nicht, wie ich diese Zeit ohne euch hätte überstehen können. Mein persönlichster Dank gilt Lou, für das Beistehen in einigen der schwierigsten Momente der letzten Jahre.

Berlin, im Juli 2022

Anmerkungen zur Zitierweise

Auslassungen mehrerer Wörter im Zitat werden mit ›[…]‹ kenntlich gemacht, die Auslassung eines einzelnen Wortes mit ›[..]‹ und die Auslassung von Buchstaben in einem Wort mit ›[.]‹. Doppelte Anführungszeichen (»…«) werden für Zitate und wörtliche Rede verwendet. Einfache Anführungszeichen (›…‹) dienen der Distanzierung, dem Reden über Begriffe und sie kommen innerhalb doppelter Anführungszeichen vor. Eigene Kursivierungen in Zitaten werden durch *Hervorhebung des Verfassers* (Herv. d. Verf.) kenntlich gemacht. Kursivierungen im Original werden standardmäßig und ohne eigenständige Erwähnung übernommen. Die davon abweichende Auslassung von Kursivierungen im Original wird durch *im Original kursiv* (im Orig. kursiv) kenntlich gemacht. Eigene Übersetzungen wurden mit *Übersetzung des Verfassers* (Übers. d. Verf.) gekennzeichnet.

Im Allgemeinen wird im Text die Autor-Jahr-Zitierweise verwendet, abgesehen von den Werkausgaben und Einzelwerken, die eigens mit Siglen besehen sind. Lässt sich die Autorschaft nicht aus der alleinigen Angabe der Werkausgabe ableiten, etwa im Fall von Mehrautorenschaft, werden zusätzlich auch alle am betreffenden Werk beteiligten Autoren angeführt. Die Werke des Aristoteles werden, wie allgemein üblich, nach der sogenannten *Bekker-Zählung* zitiert. Bei Zitaten aus den Werken Wittgensteins wird, sofern vorhanden, statt der Seitenzahl der betreffende Paragraph genannt. Die Werke Kants werden – sofern möglich – mit Angabe der Seitenzahlen der verschiedenen Originalauflagen und bzw. oder mit Angabe des betreffenden Paragraphen zitiert. Die Werke Fromms werden durchgehend mit den in der Gesamtausgabe benutzten Kürzeln zitiert. Die bei den Werken Freuds verwendeten Kürzel folgen der *Freud-Bibliographie mit Werkkonkordanz* von Meyer-Palmedo und Fichtner (1999).

In Anlehnung an den lexikalischen Stil wird bei Begriffen, die in einem besonderen, technischen Sinne verwendet werden, bei ihrer erstmaligen Erwähnung in einem Kapitel oder einem Abschnitt durch einen dem Begriff voranstehenden Pfeil (→) und die *Kursivierung des Begriffs* auf das Glossar am Ende des Buches verwiesen.

1 Einleitung in die Problemstellung

Dieses Buch entwickelt aus einer Kritik der naturalistischen Tugendethik die Grundlagen einer kritischen Theorie der Tugendethik. Die Problemstellung dieses Buches ist folglich nicht rein systematisch angelegt, sondern bewegt sich in einer bestimmten Tradition: der Tradition der aristotelischen Tugendethik, die in den naturalistischen Ansätzen von Rosalind Hursthouse, Philippa Foot und Michael Thompson eine moderne Fortsetzung erfahren hat. Diese Fortsetzung bleibt jedoch, wie ich argumentieren werde, bestimmten Elementen des aristotelischen Weltbildes verhaftet, die heutzutage als veraltet gelten müssen. Das Festhalten an diesen veralteten Elementen wird sich dabei zugleich als der Punkt erweisen, an dem sich die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik in innere Widersprüche verwickelt, wodurch sie in eine Krise stürzt, deren Bedeutung bislang völlig unterschätzt worden ist. Eine weitere Fortsetzung des Programms der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik kann dementsprechend nur im Rahmen einer Rekonstruktion erfolgen, die sich von den veralteten Elementen des aristotelischen Weltbildes lossagt, aber zugleich die attraktiven Momente der mit ihr verbundenen Tradition in sich bewahrt.

Dieses Buch macht den Vorschlag, diese Rekonstruktion unter Einbeziehung von Strukturelementen der ›kritischen Theorie‹ zu leisten, also auf Ressourcen jener Strömung der Philosophie zurückzugreifen, die aus dem Frankfurter Institut für Sozialforschung hervorgegangen ist. Obgleich ich hier von der Tradition der aristotelischen Tugendethik ausgehe, lässt sich das Ergebnis dieses Buches am Ende auch als Fortsetzung einer aristotelischen Linie der kritischen Theorie und des Marxismus verstehen, wie sie etwa von Erich Fromm repräsentiert wurde. Die Herausarbeitung der philosophiehistorischen Bezüge zwischen Tugendethik und kritischer Theorie spielt in diesem Buch jedoch keine eigenständige Rolle. Auch wenn meine Argumentation zunächst an Problemen orientiert ist, die in einer bestimmten Tradition wurzeln, so vertritt diese Tradition doch selbst den Anspruch, eine gültige Antwort auf systematische Fragen der Philosophie zu geben. Insofern die kritische Theorie der Tugendethik den Versuch darstellt, die Tradi-

tion der aristotelischen Tugendethik fortzuführen, muss sie damit auch diesen systematischen Anspruch erneuern.

Die einzelnen Argumentationsschritte meiner Kritik an der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik, deren Darlegung man möglicherweise direkt am Anfang dieser Arbeit erwarten könnte, lassen sich an dieser Stelle leider nicht einfach vorwegnehmen, da es hierfür zuerst ein angemessenes Verständnis des Gegenstands meiner Kritik bräuchte. Ein solches Verständnis lässt sich hier jedoch nicht voraussetzen, da das Projekt der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik meines Erachtens bislang in sich widersprüchlich geblieben ist und deshalb überhaupt erst im Licht der Kritik angemessen verstanden werden kann. Wenn ich also im Folgenden doch versuche, in die Problemstellung dieses Buches einzuleiten, so kann dies nur in allgemeiner Form geschehen, indem ich mich dem Projekt der Tugendethik begrifflich nähere und die mit ihr verbundene systematische Position – um deren Erneuerung es mir letztendlich geht – immer weiter einkreise. Es gilt also zunächst abzustecken, welche Ansätze und Probleme in diesem Buch unter dem Oberbegriff der Tugendethik verhandelt werden sollen.

Die systematische Frage, die im Zentrum dieses Buches steht, betrifft die Beziehung, die zwischen *ethischen Maßstäben* und *Lebensformen* besteht. Für die Deutung dieser Beziehung gibt es zwei große Optionen, die einander gegenseitig ausschließen:

- *Vorrang der ethischen Maßstäbe (erste Option):* Für alle Lebewesen gelten die gleichen ethischen Maßstäbe, unabhängig davon, welcher Lebensform sie angehören.
- *Vorrang der Lebensform (zweite Option):* Für die Mitglieder jeder Lebensform gelten eigene ethische Maßstäbe, die von der jeweiligen Lebensform abhängen.

Die Redeweise von einem *Vorrang* muss dabei nicht so verstanden werden, als wäre die damit beschriebene Beziehung notwendigerweise völlig einseitig. Es ist möglich, den Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben anzuerkennen, aber gleichzeitig zuzugestehen, dass die Orientierung an diesen ethischen Maßstäben die Lebensform selbst verändern kann. Dieser Fall tritt dann ein, wenn die Lebensform von sich aus ethische Maßstäbe erzeugt, die über sie selbst hinausweisen. Statt von einem Vorrang zu reden, könnte man auch danach fragen, was das *bestimmende Moment* in dieser Beziehung ist, von dem das andere *abhängt.* Erkennt man an, dass es einen Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben gibt, dann scheint daraus zu folgen, dass es einen Übergang von bestimmten Strukturen in der Wirklichkeit (Lebensformen) zur Normativität (ethischen Maßstäben) gibt.

Es gibt nun eine Reihe von Möglichkeiten, um die beiden eben genannten Optionen – den Vorrang der ethischen Maßstäbe und den Vorrang der Lebensform – begrifflich zu charakterisieren. Die erste Option – der Vorrang der ethischen Maßstäbe – kann relativ problemlos mit der Position des *Universalismus* identifiziert werden, da ethische Maßstäbe in diesem Fall universell, also für alle ethischen Akteure, gelten würden. Man könnte nun meinen, der Gegenbegriff zum Universalismus, also der *Partikularismus*, wäre ein vielversprechender Kandidat, um die zweite Option – den Vorrang der Lebensform – zu bezeichnen. Nun ist es jedoch so, dass man im philosophischen Diskurs unter dem Partikularismus vor allem die Skepsis gegenüber moralischen Prinzipien versteht (vgl. Albertzart 2014, S. 1–10). Das ist nun allerdings gar nicht der zentrale Punkt, der in der Auseinandersetzung zwischen meinen beiden Optionen verhandelt wird. Es ließe sich ja sogar ein universell gültiges Prinzip vorstellen, das mit der zweiten Option vereinbar wäre, nämlich: Handle entsprechend der ethischen Maßstäbe, die dir durch deine Lebensform vorgegeben werden (s. a. Pieper 1994, S. 246). Zwar mag es im Spektrum des Partikularismus auch Ansätze geben, die mit einem solchen kontextualistischen Prinzip wohl keine Probleme hätten, dennoch scheint mir der Fokus, der durch die Bezugnahme auf den Begriff des Partikularismus gesetzt wird, von dem Kern der zweiten Option abzulenken, nämlich dass ethische Maßstäbe in einer Abhängigkeit von Lebensformen gedacht werden.

Einen besseren Anhaltspunkt für eine Bezeichnung der zweiten Option erhalten wir durch den Hinweis, dass sich der Partikularismus in einer inhaltlichen Nähe zur aristotelischen Tugendethik befindet (vgl. Setiya 2007, S. 4; Albertzart 2014, S. 2), und tatsächlich lässt sich auch ein großer Teil der philosophischen Positionen, die mit der zweiten Option verbunden sind, innerhalb dieser Tradition verorten. Diese Verbindung ergibt sich daraus, dass in verschiedenen Lebensformen ganz verschiedene Dinge eine Rolle spielen können, weshalb auch das, was innerhalb einer bestimmten Lebensform berechtigterweise als eine Tugend angesehen werden kann, keine allgemeine Bedeutung für die anderen Lebensformen hat (s. a. Rothhaar 2015, S. 118 f.). Dementsprechend wäre dann für die Mitglieder der jeweiligen Lebensformen ein anderer ethischer Maßstab (bzw. ein anderer Katalog von Tugenden) gültig. In diesem Sinne finden wir bereits bei Aristoteles den Satz, dass »für die Menschen und für die Fische jeweils etwas anderes gesund und gut ist«, während »das Weiße und das Gerade hingegen immer dasselbe sind« (EN VI.7, 1141a 22–24, Übers. v. D. Frede in AW 6.1; s. a. M. Thompson 2013, S. 710). Ich will also für die Zwecke dieser Arbeit das Programm der Tugendethik mit der Entscheidung für die zweite Option verknüpfen. Daraus folgt nun, dass ich dieser Arbeit eine *enge* Definition der Tugendethik als ethischem Paradigma zugrunde lege, die besonders mit der Tradition des Aristotelismus verknüpft

ist. Eine Ethik, in der der Erwerb von ›Tugenden‹ (in welchem Sinne auch immer) zwar eine Rolle spielen mag, die aber den Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben nicht anerkennt, betrachte ich hier nicht als Tugendethik im eigentlichen Sinn. In diesem Fall spreche ich stattdessen von einer *Tugendlehre,* wie sie etwa auch im Rahmen einer utilitaristischen oder kantianischen Ethik vertreten werden könnte, die ja allerdings universalistische Ansätze sind (s. a. Driver 1996, S. 112; Hursthouse 2013, Abschn. 1). Unter →*Tugendethik* fasse ich hier also eine Position, die sich wesentlich dadurch auszeichnet, *dass die Tugenden (bzw. ethische Maßstäbe überhaupt) in irgendeiner genauer zu spezifizierenden Weise von Lebensformen abhängen.*

Trotz dieses engen Verständnisses der Tugendethik als ethischem Paradigma will ich hier aber umgekehrt den Begriff der →*Tugend* selbst in einem *weiten* Sinn verstehen. ›Tugend‹ bezeichnet demnach ganz allgemein eine Art von *Vortrefflichkeit* oder *Exzellenz,* die ein Lebewesen braucht, um zu gedeihen oder gut leben zu können (vgl. Hursthouse 1999, S. 167). Das heißt, wenn dieses Buch hier die Entwicklung eines tugendethischen Ansatzes beinhaltet – nämlich einer kritischen Theorie der Tugendethik –, dann ist damit noch nicht von vornherein entschieden, dass das gute Leben von Individuen am Ende notwendigerweise mit Tugenden in einem engen Sinne zu tun haben müsste. Versteht man ›Tugend‹ in dem hier veranschlagten weiten Sinne, so bräuchte eine Tugend prinzipiell weder etwas mit dem Charakter noch mit dem Verstand zu tun haben, sondern könnte sogar in völlig anderen Dingen bestehen, etwa in der Ausbildung eines prächtigen Federschwanzes. Es lässt sich nun leicht erkennen, dass sich mein Gebrauch des Begriffs der Tugend am altgriechischen Begriff *aretē* orientiert, den man im Deutschen für gewöhnlich mit ›Tugend‹ übersetzt hat und der sich eben durch eine solche weite Bedeutung auszeichnet (vgl. Halbig 2021, S. 4).

Nun könnte man meinen, wenn man den Begriff so weit versteht – was ja zumindest im Deutschen unüblich sein mag –, dann sollte man doch lieber auf den Begriff der Tugendethik verzichten (vgl. Nussbaum 1999d) und stattdessen eher von einer Art *Gedeihensethik* oder einer *Ethik des Wohlergehens* (vgl. Kraut 2007) sprechen. Eine andere Option wäre, wenn es schon um Vortrefflichkeit oder Exzellenz geht, einen solchen Ansatz, wie er hier vorgeschlagen wird, im Lager des *ethischen Perfektionismus* zu verorten. Da ich aber, wie sich am Ende herausstellen wird, durchaus glaube, dass für uns Menschen auch Tugenden in einem engen Sinn relevant sind – und ich den Begriff der Tugend also primär aus methodischen Gründen so weit auffasse –, scheint es mir trotzdem angemessen, weiterhin von einer Tugendethik zu sprechen, zumal ich mich in der Entwicklung meiner ethischen Position eben vor allem auf Ansätze aus der Tradition der aristotelischen Tugendethik beziehe. Umgekehrt wäre die Rede von einem ethischen Perfektionismus keineswegs weniger frei von Irritationen, da auch dieser Begriff in

einem sehr technischen Sinn gebraucht wird (vgl. Henning 2010, S. 696 f.). Darüber hinaus scheint es mir aber auch gewisse strukturelle Differenzen zwischen den jeweiligen Diskursen um den ethischen Perfektionismus und die Tugendethik zu geben, weshalb mir die Zuordnung zu diesem Lager auch inhaltlich nicht vorteilhaft erscheint. Der Fokus des ethischen Perfektionismus liegt in der Regel darauf, *wie genau* sich aus der menschlichen Natur ethisch relevante Fähigkeiten ableiten lassen, die dann entweder über eine bestimmte Schwelle gehoben oder maximiert werden sollen (s. z. B. Hurka 1993; Bradley 2014, S. 231; Henning 2015, S. 9–13). Das Programm, das ich hier verfolge, setzt demgegenüber einen Schritt früher an, nämlich an der Frage, wie ethische Maßstäbe *überhaupt* von Lebensformen abhängen können, und diese Frage ist gegenwärtig vor allem mit dem Diskurs der Tugendethik verknüpft. Ebenso könnte man diese Frage sicherlich auch unter dem Oberbegriff des *ethischen Naturalismus* verhandeln. In meiner Systematisierung taucht der Begriff des Naturalismus jedoch nur als Unterbegriff innerhalb des Paradigmas der Tugendethik auf, weil er mir, wie ich später noch ausführe, als Bezeichnung für alle Ansätze, die unter die zweite Option fallen können, zu eng gefasst zu sein scheint (s. Kap. 1.1).

Der Gegenstand des systematischen Interesses dieses Buches liegt also auf der Ausformulierung der zweiten Option innerhalb des Paradigmas der Tugendethik. Die theoretische Auseinandersetzung zwischen den beiden grundlegenden Optionen untereinander (also in meiner Terminologie: Universalismus und Tugendethik) spielt in diesem Buch keine eigenständige Rolle. Dementsprechend geht es mir hier darum, wie man das Konzept der Lebensform zu verstehen hat, wenn man den Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben im Allgemeinen bereits anerkennt, sich also entweder schon in dieser Tradition bewegt oder aber zumindest dazu bereit ist, die Probleme dieser Tradition im Kopf durchzuspielen. In der Interpretation des Konzepts der Lebensform, die auf diese Weise in das Zentrum unserer Betrachtung rückt, scheint mir zugleich auch die zentrale Problematik der Tradition der aristotelischen Tugendethik zu liegen, deren Lösung die Entwicklung einer kritischen Theorie der Tugendethik erfordern wird. Diese Problematik spielt sich, wenn man so will, im ›philosophischen Unterbau‹ der Tugendethik ab, nämlich im Bereich der Metaethik und der Metaphysik. Welche Position man im Bereich der normativen Ethik – also gewissermaßen im ›Oberbau der Tugendethik‹ – vertreten kann, hängt davon ab, wie man sich innerhalb der Metaethik und der Metaphysik zum Konzept der Lebensform positioniert. Auch eine kritische Theorie der Tugendethik beginnt dementsprechend mit einer kritischen Theorie des Konzepts der Lebensform.

Damit ist, zumindest in sehr allgemeiner Form, das Zentrum meines systematischen Interesses vorgestellt, um das meine Problemstellung kreist. Im weiteren Verlauf dieses Kapitels soll es mir nun darum gehen, eine Grundlage für das

Verständnis und die Bearbeitung dieser Problemstellung zu schaffen. Nachdem ich bereits auf mein Verständnis des Begriffs der Tugend und der Tugendethik eingegangen bin, fahre ich nun weiter damit fort, die anderen basalen philosophischen Begriffe darzulegen, die ich bisher verwendet habe, nämlich ›Metaphysik‹, ›Ethik‹, ›Metaethik‹, ›normative Ethik‹ und ›Lebensform‹. Um sich meiner Problemstellung zu nähern, lässt es sich nicht vermeiden, bereits hier am Anfang einen Rahmen dessen zu zeichnen, was mit dem Begriff der Lebensform gemeint sein kann, obwohl die Frage, wie das Konzept der Lebensform im Kontext der Tugendethik verstanden werden sollte, sich noch durch das ganze weitere Buch ziehen wird.

Die *Metaphysik* beschäftigt sich, gemäß ihrem modernen Verständnis, mit den allgemeinsten Strukturen der Wirklichkeit (vgl. Rapp 2016, S. 9 f.; Loux & Crisp 2017). So fragt die Metaphysik etwa, was für Dinge es in der Welt gibt: Besteht sie aus Einzeldingen bzw. Individuen? Gibt es in ihr Universalien bzw. das Allgemeine? Haben Individuen ein Wesen bzw. eine Substanz? Der Forschungsbereich der allgemeinen Metaphysik entspricht dabei dem Forschungsbereich der *Ontologie*, also der Lehre vom Seienden. Neben der allgemeinen Metaphysik bzw. der Ontologie wird in diesem Buch auch noch eine spezielle Metaphysik – nämlich die Metaphysik der Biologie – eine wichtige Rolle spielen (s. z. B. Hull 1989; Ghiselin 1997). Diese behandelt Fragen wie: Was ist Leben? Was ist ein biologisches Individuum? Was ist eine biologische Spezies?

Folgt man dem modernen Verständnis der Metaphysik, so wäre eine Zurückweisung bestimmter metaphysischer Fragen immer noch eine Position innerhalb der Metaphysik als philosophischer Disziplin. Würde man etwa behaupten, dass es das Allgemeine nicht gäbe, sondern nur Individuen, so würde man auch Metaphysik betreiben (tatsächlich ist das sogar eine zentrale systematische Option). Aus der Beschäftigung mit der Metaphysik folgt also für sich genommen keine Festlegung auf einen Supernaturalismus, obwohl man in ihrem Rahmen durchaus für diese Position argumentieren könnte. Als supernaturalistisch ließe sich etwa eine Position charakterisieren, der zufolge die Wirklichkeit von einer übernatürlichen Instanz abhinge, etwa von einem Gott oder einer Art Ideenhimmel (s. a. Spiegelberg 1951). Die Frage »Was ist eine Lebensform?« berührt, wie sich noch zeigen wird, auch Fragen der Metaphysik bzw. der Ontologie.

Die →*Ethik als philosophische Disziplin* beschäftigt sich – sehr weit gefasst – mit der Frage, wie ethische Akteure leben sollten und was die für sie gültigen ethischen Maßstäbe sind (vgl. Kagan 1998, S. 1). Unter ethischen Akteuren wollen wir hier dabei – wieder sehr weit gefasst – alle Entitäten verstehen, an die aus der Perspektive der Ethik normative Ansprüche gestellt sind und die dementsprechend ein gutes oder ein schlechtes Leben haben können. Im Rahmen einer derartig weit gefassten Terminologie wäre es prinzipiell möglich, dass auch für Indivi-

duen, die nicht vernünftig sind, ethische Maßstäbe gelten könnten, was bedeuten würde, dass in ihrem Leben bestimmte Dinge normativ ausgezeichnet wären. So reden wir manchmal davon, dass bestimmte nicht-menschliche Tiere ein gutes oder schlechtes Leben gehabt haben, was implizit auf einen normativen Standard zu verweisen scheint. Wenn es hier tatsächlich eine Normativität gäbe, die mit der Lebensform des betreffenden Tieres zusammenhinge, dann könnte uns das Verständnis dieses Zusammenhangs vielleicht Aufschluss geben über die allgemeine Struktur ethischer Bewertungen (vgl. Foot 2004a). Vor diesem Hintergrund wäre es vorschnell, den Bereich der Dinge, mit denen sich die Ethik beschäftigen kann, von vornherein auf vernunftfähige Wesen einzuschränken. Die wichtigsten Teilbereiche der Ethik als philosophischer Disziplin sind die Metaethik, die normative Ethik und die angewandte Ethik.

Die →*Metaethik* beschäftigt sich mit der Natur ethischer Urteile im Allgemeinen (vgl. Nida-Rümelin 2005, Kap. 1; Stahl 2013a, Kap. 1; Sayre-McCord 2014; Rüther 2015). Fragen der Metaethik sind etwa: Gibt es wahre und falsche ethische Urteile oder nicht? Gibt es ethische Tatsachen, die sich entdecken lassen oder nicht? Sind ethische Urteile relativ zu etwas oder sind sie universal gültig? Die Metaethik untersucht also den Status ethischer Urteile, ohne aber dabei selbst ethische Urteile zu fällen oder zu versuchen, ein Verfahren für die Ableitung solcher Urteile aufzustellen.

Die →*normative Ethik* beschäftigt sich mit den Verfahren zur Ableitung oder Generierung ethischer Urteile bzw. damit, welche prinzipiellen Möglichkeiten für den ethischen Akteur bestehen, die Fragen »Was soll ich tun?« oder »Wie soll ich leben?« exemplarisch in eine Antwort zu überführen (vgl. Kagan 1998, S. 2; Nida-Rümelin 2005; Driver 2007). Eine Möglichkeit, derartige Antworten in ganz verschiedenen Situationen generieren zu können, bestünde z. B. in der Aufstellung eines allgemeingültigen ethischen Prinzips. Die Diskussion innerhalb der normativen Ethik dreht sich dementsprechend häufig darum, für welches Prinzip man sich entscheiden sollte – etwa für den *kategorischen Imperativ* oder das *Prinzip des größten Glücks* – oder welche genaue Formulierung einem solchen Prinzip zugrunde liegen sollte. Daneben kann innerhalb der normativen Ethik aber auch versucht werden, alternative Verfahren zur Ableitung ethischer Maßstäbe zu formulieren, die entweder nicht auf einem einzigen Prinzip basieren oder ganz anders funktionieren. Eine verbreitete Methode zur Einteilung der einzelnen Ansätze innerhalb der normativen Ethik in verschiedene Paradigmen orientiert sich daran, was in den jeweiligen Ansätzen als das zentrale Kriterium der ethischen Bewertung begriffen wird. Als klassische Paradigmen der normativen Ethik gelten die *deontologische Ethik* (die das zentrale Kriterium ethischer Bewertung in der Befolgung der Pflicht sieht), der *Konsequentialismus* (der das zentrale Kriterium ethischer Bewertung in den Konsequenzen des Handelns sieht) und die *Tugend-*

ethik (die das zentrale Kriterium ethischer Bewertung in der Ausbildung eines tugendhaften Charakters und der Praxis der Tugend sieht). Den jeweiligen Ansätzen der normativen Ethik liegt dabei immer schon eine bestimmte Weichenstellung auf der Ebene der Metaethik zugrunde (vgl. Rüther 2015, S. 27 f.). Auch wenn die normative Ethik bereits in der Lage sein sollte, zumindest in exemplarischer Weise ethische Urteile zu generieren, wäre doch idealtypisch gesehen das Fällen konkreter ethischer Urteile erst die Aufgabe der *angewandten Ethik*, die sich – in der Regel vor dem Hintergrund eines Paradigmas der normativen Ethik – mit den Problemen beschäftigt, die in der konkreten Anwendung der betreffenden ethischen Verfahren auf spezifische Fälle entstehen.

Der Begriff der →*Lebensform* kann nun eine ganze Reihe von Dingen bezeichnen (s. z. B. Gier 1980; Liebsch 2004; Nida-Rümelin 2009, S. 11 ff.; M. Thompson 2011, Teil 1; Jaeggi 2014, Kap. 1; Toepfer 2020). So kann er etwa als Synonym für ›Lebewesen‹ verwendet werden (»wir stießen auf dem Mars auf eine uns bisher unbekannte Lebensform«), er lässt sich aber auch als Oberbegriff zur Zusammenfassung verschiedener Reiche des Lebendigen gebrauchen (»in diesem Moor leben seit Jahrhunderten verschiedene Lebensformen nebeneinander: Bakterien, Pflanzen, Pilze und Tiere«). In diesen beiden Fällen liegt die Betonung eher auf ›Leben‹ anstatt auf ›Form‹. Daneben gibt es jedoch auch den umgekehrten Fall. Mit dem Begriff der Lebensform kann nämlich auch die spezifische Art und Weise gemeint sein, gemäß der Lebewesen ihr Leben verrichten. Eine solche Form der Verrichtung des Lebens kann dabei speziesabhängig oder speziesunabhängig verstanden werden (im ersteren Sinne spricht man etwa davon, dass die Jagd im Rudel die Lebensform des Löwen ausmacht, während man im letzteren Sinne von der Lebensform des Raubtiers an sich sprechen könnte, die sowohl Löwen als auch Tiger teilen). Ebenso kann sich der Begriff der Lebensform auf die Lebensweise bestimmter gesellschaftlicher Gruppen beziehen (etwa die Lebensform des Politikers, des Kleinbürgers, des Bauern oder des Priesters) oder sogar auf eine gesamtgesellschaftliche Lebensweise (etwa die Lebensform des Nomadismus, des Feudalismus oder des Kapitalismus). In diesen Fällen bezeichnet der Begriff der Lebensform – und so will ich den Begriff im Folgenden auch verstehen – ein *relativ träges und zumindest vorübergehend gleichbleibendes Bündel von Elementen, das die reguläre Organisation des eigenen Lebenszyklus gemäß dieser Form charakterisiert.* Beispiele für solche Bündel von Elementen wären z. B.: »Löwen sind Fleischfresser; Löwen jagen in Rudeln; Löwen sind Säugetiere usw.« oder: »Nomaden sind Jäger und Sammler; Nomaden sind nicht sesshaft, sondern streifen umher; Nomaden leben in überschaubaren Gruppen usw.«. Darüber hinaus kann der Begriff der Lebensform auch einen besonderen Zusammenhang zwischen denjenigen Lebewesen ausdrücken, die eine Lebensform teilen. Bei einer Spezies mag sich dieser Zusammenhang etwa in den Fortpflanzungs- und Verwandtschaftsbeziehungen

manifestieren, in einer Gesellschaft hingegen durch die Einbindung in gemeinsam geteilte Praktiken, eine Produktionsweise oder eine Tradition.

Diese Fälle, in denen die Betonung des Begriffs der Lebensform auf der ›Form‹ liegt, sind für die Tugendethik von besonderem systematischen Interesse. Das Konzept der Lebensform – mithilfe dessen sich ja die Tugenden bestimmen lassen sollen, die für ein Lebewesen eine Rolle spielen – scheint nämlich in der Lage zu sein, eine Reihe von Konzepten abzulösen, die in der antiken und mittelalterlichen Tugendethik eine strukturell ähnliche Rolle gespielt haben, jedoch auf einer inzwischen als veraltet geltenden Metaphysik basieren. Dies gilt etwa für die aristotelischen Konzepte *›eidos‹* (Form), *›ergon‹* (Funktion, spezifische Leistung) und *›ousia‹* (Substanz, Wesen). Die Hoffnung der modernen Tugendethik besteht darin, mit dem Konzept der Lebensform das aristotelische Projekt auf eine neue Stufe zu heben. Wie dies genau funktionieren soll und worin die strukturellen Unterschiede und Analogien zwischen antiker aristotelischer und moderner neo-aristotelischer Tugendethik bestehen, werde ich im weiteren Verlauf dieses Buches noch darlegen (s. Kap. 2).

Dass sich der Begriff der Lebensform sowohl biologisch als auch gesellschaftlich deuten lässt, wird in diesem Buch noch eine wichtige Rolle spielen. Diese Mehrdeutigkeit zeigt sich etwa daran, dass der Begriff der Lebensform in der philosophischen Biologie oft rein biologisch, in der Sozialphilosophie jedoch in der Regel rein kulturell gedeutet wird. Während diese Festlegung auf eine bestimmte Ebene des Begriffs der Lebensform innerhalb dieser beiden philosophischen Disziplinen ihren jeweiligen Gegenstandsbereichen entsprechen mag, scheint die Ethik in dieser Hinsicht jedoch freier zu sein. Sie braucht ihre Untersuchung nicht von vornherein auf die Frage einzuschränken, ob *entweder* die Spezies (die biologische Lebensform) *oder* die Gesellschaft (die kulturelle bzw. gesellschaftlich-historische Lebensform), der ein Individuum angehört, einen Einfluss auf den ethischen Maßstab hat, der für dieses Individuum gilt. Vielmehr können beide Fragen im Bereich der Metaethik zum Gegenstand eines systematischen Interesses werden.

Ich habe bis hierhin die basalen philosophischen Begriffe dargelegt, deren Verständnis zur Bearbeitung meiner Problemstellung erforderlich ist. Um nun einen Überblick über meine Problemstellung zu geben, werde ich zunächst eine philosophische Systematik der Idee eines Vorrangs der Lebensform vor ethischen Maßstäben anlegen (Kap. 1.1). Im Anschluss gehe ich kurz auf den philosophiehistorischen Hintergrund der Beziehung von Tugendethik und kritischer Theorie ein, um die Relevanz dieser Verbindung für den gegenwärtigen philosophischen Diskurs aufzuzeigen (Kap. 1.2). Am Ende dieses Kapitels werde ich die hier getroffenen methodischen Entscheidungen, meine Thesen und den weiteren Aufbau dieses Buches vorstellen (Kap. 1.3).

1.1 Der Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben – Anlage einer philosophischen Systematik

Die Einordnung der verschiedenen Strömungen innerhalb der →*Metaethik* über ihre Positionierung zum Konzept der →*Lebensform* macht die →*Tugendethik* zu einer zentralen systematischen Option. Die meisten der großen Paradigmen im Bereich der →*normativen Ethik* – etwa der Kantianismus, der Kontraktualismus oder der Utilitarismus – basieren in der Metaethik auf Positionen, die den Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben ausschließen, während die Verteidigung dieses Vorrangs in der modernen Debatte überwiegend mit der Tradition der aristotelischen Tugendethik verbunden wird. Eine solche Systematisierung eröffnet damit eine eher ungewohnte Perspektive. Sie verläuft quer zu anderen Systematisierungsmodellen, die häufiger herangezogen werden, weil sie besser geeignet erscheinen, um die Vielfalt der möglichen Positionen innerhalb der Metaethik übersichtlich aufzuschlüsseln. Beginnt man die Systematisierung metaethischer Positionen jedoch wie üblich mit der Unterscheidung von Kognitivismus und Non-Kognitivismus oder Relativismus und Universalismus, so lässt sich damit schwerer erfassen, was die verschiedenen Ansätze, die einen Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben annehmen, miteinander verbindet. Da ich in der Interpretation des Konzepts der Lebensform die zentrale Problematik der Tugendethik sehe, soll es mir jedoch gerade darum gehen, die Besonderheit dieser Position herauszuarbeiten.

Ich werde nun eine philosophische Systematik entwerfen, die im Kern die Elemente darstellt, die aus einer Anerkennung des Vorrangs der Lebensform vor ethischen Maßstäben notwendigerweise folgen. Diese notwendigen Elemente bilden zugleich das, was ich die *metaethische Grundstruktur der Tugendethik* nennen will (im Rahmen meiner engen Definition der Tugendethik in Abgrenzung zu einer bloßen Tugendlehre). Diese Grundstruktur, insofern sie auf der Ebene der Metaethik angesiedelt ist, liegt den verschiedenen Varianten der Tugendethik auf der Ebene der normativen Ethik zugrunde (s. a. Halbig 2017, S. 120). Im Rahmen dieser Systematik werde ich auch darauf hinweisen, welche Elemente diese metaethische Grundstruktur der Tugendethik erweitern können und welche Elemente durch die Entscheidung für den Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben ausgeschlossen werden.

Um diese Systematik anzulegen, ist es nicht notwendig, sich auf ein spezifisches Verständnis des Konzepts der Lebensform festzulegen. Ausgehend von unserer Arbeitsdefinition genügt uns hier die Information, dass es *verschiedene* Lebensformen auf der Erde gibt, die sich in einem Prozess der *Entwicklung* befinden. Diese Merkmale lassen sich im Allgemeinen sowohl von der biologischen als auch von der gesellschaftlichen Ebene des Begriffs der Lebensform aussagen. Legt man

einer Systematisierung ein derartig weites Verständnis des Begriffs der Lebensform zugrunde, so lässt sich auf diese Weise das ganze Spektrum der tugendethischen Positionen abbilden, die einen Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben anerkennen.

Wenn es verschiedene Lebensformen gibt, dann folgt aus der Anerkennung des Vorrangs der Lebensform vor ethischen Maßstäben, dass ethische Maßstäbe *relativ* zu etwas sind – nämlich relativ zu den verschiedenen Lebensformen. Dementsprechend könnte es keinen universalen oder allgemeinen ethischen Maßstab geben, der für alle Lebewesen gleichermaßen Gültigkeit hätte, da die Lebewesen ja verschiedenen Lebensformen angehören. Bevor man untersuchen könnte, was ein angemessener ethischer Maßstab wäre, bräuchte man bereits ein Wissen darüber, welcher Lebensform das betreffende Lebewesen angehört, auf das sich die ethischen Maßstäbe beziehen sollen. Wenn sich ethische Maßstäbe aus der Lebensform eines Individuums ergeben, dann folgt daraus eine *Relativität ethischer Maßstäbe* oder, wenn man so will, ein *Kontextualismus* (s. a. Benhabib 1986, S. 128 f.).

Wie diese Relativität ethischer Maßstäbe konkret funktioniert, lässt sich an dieser Stelle noch nicht genau ausführen – schließlich stellt dies den Gegenstand unserer Untersuchung dar. Vorläufig lässt sich eine solche Relativität aber, zumindest ganz allgemein, bereits anhand einiger Beispiele verdeutlichen, auch wenn diese Beispiele hier notgedrungen noch sehr schematisch bleiben müssen. Betrachten wir etwa die Frage, ob das Mitleid gegenüber den Angehörigen anderer Spezies als eine →*Tugend* gelten kann oder nicht. Wenn wir den Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben anerkennen und das Konzept der Lebensform biologisch verstehen, dann dürfte es uns einleuchtend erscheinen, dass das Mitleid im Leben von Menschen eine ganz andere Rolle für die Erlangung von Gütern spielt und spielen könnte als im Leben von Löwen. Ein dahinsiechender Löwe, der aufgrund seines Mitleids nicht mehr an der Jagd seines Rudels teilnehmen kann, scheint sich schließlich kaum als Beispiel für Vortrefflichkeit oder Exzellenz zu eignen. Vielmehr liegt es nahe, das Mitleid dieses Löwen im Rahmen seiner Lebensform als eine Art Defekt, Laster oder Krankheit zu beschreiben. Aber auch im Rahmen eines kulturellen Verständnisses von Lebensformen könnte ein solcher Zusammenhang einsehbar sein. So mag es menschliche Gesellschaften geben, die aufgrund äußerer Zwänge auf die Jagd angewiesen sind, während es andere Gesellschaften geben mag, deren Mitglieder von der Tierproduktion nicht abhängig sind und die ihren Bezug zu Tieren vorwiegend über Haustiere gewinnen. Die jeweilige reguläre Form der Organisation des Lebens scheint hier bestimmte Güter zu setzen, auf die wir uns beziehen könnten, um zu bestimmen, ob das Mitleid als Tugend oder als Laster gelten kann. Dementsprechend wäre es falsch, zu sagen, dass Lebensformen,

die zur Aufrechterhaltung ihrer Funktionalität notwendigerweise auf die Tötung von Tieren angewiesen sind, bloß ›vorübergehend‹ oder als ›Ausnahme‹ davon absehen dürften, eine eigentlich allgemeingültige Tugend des Mitleids zu verwirklichen. Vielmehr würde es sich umgekehrt so darstellen, dass das Mitleid gegenüber den Angehörigen anderer Spezies im Rahmen dieser Lebensformen gar nicht als Tugend angesehen werden könnte, da die Lebensform den Maßstab, was als Tugend gilt, überhaupt erst hervorbringt.

Wenn es nun aber nicht nur verschiedene Lebensformen gibt, sondern diese darüber hinaus auch noch kontingent sind – wenn sich auf der Erde auch andere Lebensformen hätten entwickeln können –, dann hätten kontingente Strukturen in der Wirklichkeit einen Einfluss auf ethische Maßstäbe. In diesem Fall würden bereits viele Optionen im Bereich der Metaethik wegfallen. Ethische Maßstäbe könnten dann z. B. nicht mehr a priori durch eine Einsicht in eine allgemeine Vernunft festgestellt werden, was eine typische Methode für die kantianische Ethik wäre. Sie könnten auch nicht mehr rein prozeduralistisch (aber dennoch allgemeingültig) oder axiomatisch generiert werden, was typische Methoden für den Kontraktualismus, die Diskursethik und den Utilitarismus wären. Vielmehr gäbe es dann eine Verbindung von der kontingenten Wirklichkeit zur Generierung von Normativität. In diesem Fall würden korrekte ethische Urteile Tatsachen ausdrücken, die mit der Wirklichkeit zusammenhängen.

Die Position, dass korrekte ethische Urteile Tatsachen ausdrücken, nennt man in der Metaethik *Realismus* (vgl. Sayre-McCord 1988; 2013), und die Position, dass diese Tatsachen mit der Wirklichkeit (bzw. der Natur) zusammenhängen, kann als *Naturalismus* bezeichnet werden (vgl. Kallhoff 2010; Dowell 2013; Lenman 2014). Allerdings wird der Realismus in der Metaethik oft so weit gefasst, dass von ihm auch Positionen abgedeckt werden, die ethische Tatsachen allein aus dem Bereich der Vernunft ableiten und damit überhaupt nicht auf die kontingente Wirklichkeit Bezug nehmen. Umgekehrt wird der Naturalismus in der Metaethik oft so eng verstanden, dass ethische Tatsachen dieser Deutung zufolge nicht aus einer sozialen bzw. kulturellen Ebene der Wirklichkeit abgeleitet werden können. Der Begriff der ›Natur‹ oder der ›natürlichen Tatsachen‹ droht sich hier als zu eng zu erweisen, um mit ihm alle relevanten Strukturen der kontingenten Wirklichkeit erfassen zu können, die in der Ethik eine Rolle spielen mögen. In diesem Sinne wäre es auch verkürzt, würde man den Naturalismus auf eine Position festlegen wollen, die von vornherein nur das als Wirklichkeit oder Natur gelten ließe, was mit den Methoden der Naturwissenschaften erkannt werden kann (vgl. Keil 2017).

Die Position, der zufolge ethische Urteile von der kontingenten Wirklichkeit abhängen – nämlich von den sich entwickelnden Lebensformen in der Welt –, könnte man als *Realismus in einem engen Sinn* oder als *Naturalismus in einem weiten*

Sinn bezeichnen (wobei ich im Folgenden allerdings auf diese spezifizierenden Zusätze verzichten werde). Auch die Kennzeichnung einer solchen Position als *materialistische Ethik* wäre möglich, ist aber nicht typisch für den tugendethischen Diskurs. Aus diesem Grunde will ich den Begriff des Materialismus auch eher für eine Differenzierung innerhalb der naturalistischen Tugendethik verwenden, da es innerhalb dieser auch eine idealistische Strömung gibt. Bevor ich dies genauer erläutere, will ich zunächst noch auf ein drittes Element eingehen, das aus dem Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben folgt.

Wenn Lebensformen Strukturen in der Wirklichkeit sind, dann folgt daraus nicht nur ein ethischer Realismus bzw. Naturalismus, sondern auch ein ethischer *Objektivismus.* Die Idee, dass Lebensformen nicht einfach nur Konstrukte sind, sondern wirklich existieren, lässt sich am Beispiel biologischer Lebensformen verdeutlichen. So scheint die Lebensform des Löwen – die für ihn reguläre Form der Organisation des Lebens – unabhängig von unseren Vorstellungen zu existieren (vgl. Hursthouse 1999, S. 240). Die Lebensform des Löwen würde sich also nicht verändern, wenn wir bloß anders über Löwen dächten (etwa dass Löwen eigentlich Vegetarier wären oder sich mit Seelöwen fortpflanzen könnten). Wir können uns folglich darüber irren, worin die Lebensform des Löwen besteht. Die Lebensform des Löwen existiert aber nicht nur unabhängig von unseren Vorstellungen, ihre Kenntnis hat für uns auch einen hohen explanatorischen Wert (vgl. Sandler 2012, S. 7). Durch diese Kenntnis verstehen wir, wie Löwen leben, und möglicherweise gibt uns das sogar Aufschluss darüber, was Löwen eigentlich sind. Darüber hinaus können wir aus diesem Wissen einen Nutzen für unser eigenes Leben ziehen. Wenn wir wissen, dass Löwen große Raubtiere sind, die unter bestimmten Bedingungen auch Menschen angreifen, können wir Vorhersagen treffen und unser Verhalten so anpassen, dass nur solche Fälle eintreten, die für uns günstig sind.

Bei kulturellen Lebensformen scheint sich hingegen leichter darüber streiten zu lassen, ob sie *wirklich* existieren oder ob sie einen *objektiven* Bezugspunkt bilden können. Schließlich spielt in menschlichen Gesellschaften für die Reproduktion einer regulären Form der Organisation des Lebens ein subjektiver Faktor – also die Ideen, Wünsche und Vorstellungen der Subjekte – durchaus eine Rolle. Selbst wenn man aber von einer gewissen Wechselbeziehung subjektiver und objektiver Faktoren ausgeht, heißt dies allerdings noch nicht, dass die Rede vom Objektivismus hinfällig sein müsste, etwa wenn es dennoch eine gewisse Priorität oder Vorrangigkeit der objektiven Faktoren gäbe. Auf die Rolle subjektiver Faktoren innerhalb menschlicher Lebensformen gehe ich im dritten Teil dieses Buches ein (s. Kap. 7). Gehen wir an dieser Stelle zunächst davon aus, dass Lebensformen wirklich existieren und eine objektive Dimension aufweisen, so wie uns dies das Konzept der biologischen Lebensform nahelegt. In diesem Fall hät-

ten ethische Maßstäbe, die sich ja auf Lebensformen beziehen, einen objektiven Bezugspunkt, durch den sie ihrerseits den Anspruch erheben könnten, objektiv gültig zu sein.

Mit den Stichworten ›Relativität ethischer Maßstäbe‹, ›Realismus bzw. Naturalismus‹ und ›Objektivismus‹ ist nun auf der Landkarte der Metaethik bereits ein abgrenzbarer Ort angegeben, auf den man verwiesen zu sein scheint, wenn man zugesteht, dass ethische Maßstäbe in bedeutsamer Weise von Lebensformen abhängen. Damit haben wir an dieser Stelle ein erstes Verständnis der metaethischen Grundstruktur der Tugendethik. Während ich diese Grundstruktur allerdings bisher aus einer materialistischen Perspektive beschrieben habe, der zufolge Lebensformen Dinge in der Wirklichkeit sind, lässt sich diese Grundstruktur innerhalb des tugendethischen Paradigmas allerdings auch, um mit Marx zu sprechen, ›auf den Kopf stellen‹, wobei die drei eben skizzierten Elemente dennoch durchaus beibehalten werden.

Die Alternative zu einer materialistischen Interpretation des Konzepts der Lebensform im Rahmen der Tugendethik besteht darin, zwar eine Abhängigkeit ethischer Maßstäbe von Lebensformen anzunehmen, Lebensformen aber nicht als Strukturen in der Wirklichkeit, sondern als wesentlich geistige Gebilde zu verstehen, die in keiner Weise die Wirklichkeit an sich oder unabhängig von uns widerspiegeln, sondern vielmehr durch uns geistige Wesen erzeugt werden. Diese Position könnte man als *idealistisch* charakterisieren, da hier letztlich der Geist die Lebensformen hervorbringt und sich damit auch die ethischen Maßstäbe an diesem Produkt des Geistes orientieren. Merkwürdigerweise beansprucht diese Strömung für sich dennoch die Bezeichnung ›Naturalismus‹ – dieser hat jedoch nichts mehr mit der Natur oder der Wirklichkeit an sich zu tun, sondern wird als eine Art *hermeneutischer Naturalismus* aufgefasst, der gewissermaßen die Natur bestimmter Begriffe in unserem Denken oder unserer Sprache klären will oder der die Natur generell als etwas begreift, das wesentlich durch unseren Geist konstituiert wird, wobei allerdings gleichzeitig behauptet wird, dass diese Begriffe in gewisser Weise dennoch *unsere* ›Wirklichkeit‹ bezeichnen (s. z. B. Hoffmann 2013; 2014; 2015). Der Begriff des Menschen bzw. der menschlichen Lebensform ist dabei einer dieser Begriffe.

Nicht nur die Idee des Naturalismus wird sich dabei also idealistisch angeeignet. Im gleichen Zuge lässt sich nämlich auch die Idee eines ›objektiven Geistes‹ vertreten, der zufolge der Geist an sich oder der Mitglieder einer bestimmten Spezies oder Kultur notwendigerweise auf bestimmte Denkstrukturen angewiesen ist, die etwa mit der Logik, einer geteilten Alltagssprache oder dem vorherrschenden Diskurs zu tun haben (s. z. B. Hoffmann 2014). Diese geistigen Strukturen erzeugen damit Maßstäbe, die nicht einfach durch Willens- oder Denkakte einzelner Subjekte umgestürzt werden können und die in diesem Sinne ›objektiv‹ (bzw.

eher intersubjektiv) für alle Mitglieder der jeweiligen Gruppen Gültigkeit haben. Dass im Denken des Menschen der Begriff der Lebensform eine besondere Struktur aufweist, etwa dass sich aus ihm eine Relativität ethischer Maßstäbe ableiten lässt, ist im gleichen Sinne auch im Rahmen dieser Sichtweise möglich. Behalten wir die Möglichkeit dieser idealistischen Umkehrung der metaethischen Grundstruktur der Tugendethik an dieser Stelle im Hinterkopf und fahren wir fort in der systematischen Verortung.

Bezüglich dieser Verbindung von der Relativität ethischer Maßstäbe, dem Realismus bzw. Naturalismus und dem Objektivismus drängt sich eine offensichtliche Frage auf: Wie können ethische Maßstäbe relativ zu kontingenten und sich entwickelnden Lebensformen sein, obwohl diese ethischen Maßstäbe gleichzeitig auch objektiv gültig sein sollen? Diese Frage hat immer wieder zu einiger Verwirrung und verschiedenen Begriffssystemen geführt, da sie quer zu den gängigen Schablonen liegt, die andere Paradigmen der Ethik zur Systematisierung metaethischer Positionen veranschlagen (s. a. Bernstein 1983; McAdam 2011, S. 206 ff., 212). Zunächst einmal muss hier jedoch angemerkt werden, dass sich die Idee einer *Relativität* ethischer Maßstäbe, so wie ich sie hier dargelegt habe, nicht mit einem *subjektivistischen Relativismus* identifizieren lässt (s. a. Krausz 1984, S. 397). Ein subjektivistischer Relativismus würde z. B. annehmen, dass die Entscheidungen, Einstellungen, Gefühle und Vorstellungen von Subjekten den Inhalt jener ethischen Maßstäbe, die für sie gelten, beeinflussen können (vgl. Sayre-McCord 1988, S. 16 ff.). Da eine Lebensform aber einen Zusammenhang von Lebewesen darstellt, der sich durch eine spezifische und reguläre Form der Organisation des Lebens auszeichnet, lässt sich das Konzept der Lebensform nicht auf einzelne Subjekte und deren Vorstellungen reduzieren (s. a. Jaeggi 2014, S. 328 ff.). Wenn ethische Maßstäbe also von Lebensformen abhängen, die ja eine objektive Dimension aufweisen, dann wäre damit ein subjektivistischer Relativismus ausgeschlossen.

Akzeptiert man die Annahme eines Vorrangs der Lebensform vor ethischen Maßstäben, so wäre es trotz der damit verbundenen Relativität ethischer Maßstäbe möglich, dass für die ganze Menschheit nur ein einziger ethischer Maßstab gelten würde. Dies wäre etwa der Fall, wenn man annähme, dass die Menschheit eine einzige Lebensform darstellen würde, was sich etwa im Rahmen eines biologischen Verständnisses des Konzepts der Lebensform vertreten ließe. Gemeinhin hat man eine solche Position auch als ›Universalismus‹ bezeichnet. Setzt man jedoch den Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben voraus, dann würde für die Mitglieder nicht-menschlicher Lebensformen ein anderer ethischer Maßstab gelten, der sich auf deren eigene Lebensform bezöge (vgl. M. Thompson 2013; Hoffmann 2014). Den vermeintlichen ›Universalismus‹ ethischer Maßstäbe, der sich aber faktisch nur auf die Lebensform des Menschen bezieht,

könnte man dann höchstens noch als eine Art *internen* Universalismus bezeichnen, da er nur für die Mitglieder einer spezifischen Lebensform ›universell‹ Gültigkeit beansprucht. Freilich wird dieser Gebrauch des Wortes dem Begriff des Universalismus kaum noch gerecht. Aus diesem Grunde werde ich im Folgenden – wie auch bereits am Anfang dieses Kapitels – mit ›Universalismus‹ nur jene Position bezeichnen, die ethische Maßstäbe postuliert, die unabhängig von jeder Lebensform Gültigkeit für alle denkbaren ethischen Akteure beanspruchen, so wie dies etwa im Rahmen der kantianischen Ethik vertreten wird. Man hat eine solche Position mitunter auch als *transhumanen* Universalismus bezeichnet (s. z. B. Höffe 1995, S. 284), was mir aber ein unnötiger Zusatz zu sein scheint.

Des Öfteren wird angenommen, zwischen dem subjektivistischen Relativismus und dem Universalismus gäbe es keine Zwischenposition, die ebenfalls Anspruch auf Objektivität erheben könnte. Diese Position wird natürlich bereits durch das Vorhandensein der Option eines internen Universalismus widerlegt. Die vermeintliche Gegenüberstellung von Objektivität und Relativität in Bezug auf ethische Maßstäbe geht fälschlicherweise davon aus, dass der Anspruch auf Objektivität nur einen einzigen, objektiven Standpunkt anerkennen könnte – also eine Art Gottesstandpunkt – und dementsprechend auch auf einen Universalismus ethischer Maßstäbe hinauslaufen müsste (s. a. Bernstein 1983). Dass dies nicht die einzige mögliche Position ist, lässt sich allerdings leicht an einem Beispiel verdeutlichen (s. a. Hickman 2013; Gowans 2016): Wenn zwei Menschen sich auf verschiedenen Seiten der Erdkugel befinden, dann mag für den einen die Sonne scheinen, nicht aber für den anderen. Der eine könnte sagen, von seiner Position aus sei es gerade Tag, und er würde damit eine objektive Tatsache ausdrücken, die unabhängig von seinen Vorstellungen und Wünschen über diesen Zustand wahr wäre. Er könnte dem Menschen auf der anderen Seite der Erdkugel darüber hinaus ohne Probleme zugestehen, dass von seiner Position aus gerade Nacht sei, und auch dies wäre ebenfalls eine objektive Tatsache. Würden zwei Lebewesen unterschiedlichen Lebensformen angehören, dann könnten diese beiden Lebewesen in gleicher Weise anerkennen, dass für sie jeweils objektiv unterschiedliche ethische Maßstäbe gelten, weil sie sich gewissermaßen auf *unterschiedlichen Positionen der ethischen Landkarte* befinden, sich also in verschiedenen ethischen Bezugssystemen bewegen. Wie bereits angedeutet mag es etwa für die Frage, ob der Vegetarismus Ausdruck einer Tugend ist, einen Unterschied machen, ob der betreffende Akteur der Lebensform von Löwen oder von Menschen angehört. Es ist sogar nicht einmal ausgeschlossen, dass sich diese objektiven ethischen Maßstäbe verändern können, etwa wenn sich die Lebensform der jeweiligen Lebewesen verändert oder sie die Lebensform wechseln (wenn so etwas denn möglich wäre). In gleicher Weise könnten auch die beiden Menschen im vorherigen Beispiel ihre Position auf der Erdkugel verändern (dann würde für

sie, wenn sie sich etwa in einem Flugzeug bewegten, möglicherweise weiterhin Tag oder Nacht bleiben) oder an ihrer Position verharren (dann würde sich ihre Position zur Sonne verändern, da sich die Erdkugel dreht). Nachdem ich nun kurz auf die Beziehung des Objektivismus zu der Relativität ethischer Maßstäbe eingegangen bin, werde ich im Folgenden noch einige Varianten des Realismus bzw. des Naturalismus begrifflich differenzieren.

Wenn man den ethischen Naturalismus in einem sehr weiten Sinn versteht – nämlich als eine Position, der zufolge ethische Maßstäbe durch ihre Beziehung zur kontingenten Wirklichkeit bestimmt werden –, wäre in dieser Terminologie ein *kulturalistischer* Naturalismus prinzipiell genauso möglich wie ein *biologistischer* Naturalismus. Eine weitere Möglichkeit wäre, anstelle eines kulturalistischen Naturalismus von einem Naturalismus *der zweiten Natur* und anstelle eines biologistischen Naturalismus von einem Naturalismus *der ersten Natur* zu sprechen (s. a. M. Thompson 2004b, S. 360; Beier 2019, S. 165 ff.). Durch die Einführung des Begriffs der zweiten Natur eröffnet sich uns die Möglichkeit, eine Reihe weiterer möglicher Varianten des ethischen Naturalismus zu unterscheiden. Möchte man mit dem Begriff des Kulturalismus einen radikalen Bruch mit der Natur betonen, dann ließe sich mit der Idee eines Naturalismus der zweiten Natur hingegen eine noch vorhandene Beziehung zwischen zweiter und erster Natur bezeichnen. Abhängig davon, was man unter der ersten Natur versteht und wie man die Beziehung von erster und zweiter Natur deutet, wäre ein Naturalismus der zweiten Natur darüber hinaus auch noch verschieden konnotiert (vgl. Jan Müller 2017b; Honneth 2022).

Weiterhin lassen sich auch über den Begriff der zweiten Natur zwei verschiedene Aspekte in den Fokus nehmen (vgl. Testa 2007; 2008). Mit der zweiten Natur bezeichnet man in der Regel jenen Bereich der Wirklichkeit, der von vernunftbegabten Lebewesen geprägt wurde, dabei aber eine gewisse Eigenständigkeit erlangt und sich so verfestigt hat, dass er zumindest in dieser Hinsicht der ersten Natur ähnelt. Die erste Natur verkörpert dabei ebenjenen Bereich der Wirklichkeit, der nicht durch vernunftbegabte Lebewesen geprägt wurde (also das, was wir normalerweise mit dem Begriff der ›Natur‹ ohne weitere Zusätze bezeichnen). Auf der einen Seite kann man nun von einer *inneren* zweiten Natur sprechen, also der Ausbildung einer Tugend, eines Charakters oder einer Gewohnheit bei einem Individuum, das zwar die Fähigkeit zur Vernunft besitzt, aber bestimmte Prozesse so verinnerlicht hat, dass sie mitunter so wirken können, als seien sie instinktiv und natürlich (vgl. EFGA VII, 1973a, S. 204; XI, 1992e [1937], S. 150). Auf der anderen Seite kann man den Begriff der zweiten Natur aber auch auf Phänomene beziehen, die das Individuum in gewisser Weise übersteigen. Diese *äußere* zweite Natur könnte etwa durch gesellschaftliche Institutionen, soziale Traditionen, kulturelle Lebensformen oder eine künstliche Umwelt repräsentiert werden. Frei-

lich sind aber z. B. soziale Traditionen auch von den Individuen verinnerlicht bzw. werden Tugenden mitunter über gesellschaftliche Institutionen vermittelt, weshalb diese Unterscheidung von innerer und äußerer zweiter Natur etwas schematisch bleibt (genauso übrigens wie die Unterscheidung von erster und zweiter Natur, was sich aber an dieser Stelle noch nicht zeigen lässt).

Sowohl der Naturalismus als auch das Konzept der Lebensform legen bereits begrifflich eine wichtige Entscheidung nahe, nämlich die Entscheidung für oder gegen den Essentialismus. Darauf will ich nun kurz eingehen. Mit dem Begriff des *Essentialismus* lässt sich innerhalb der Metaethik eine Position bezeichnen, der zufolge ethische Maßstäbe von der Essenz eines Lebewesens abhängen (vgl. Nussbaum 1992). Die philosophische Untersuchung der Essenz einer Sache fällt zugleich in den Bereich der Metaphysik. Als andere Begriffe für ›Essenz‹ kann man auch die Begriffe ›Natur‹, ›Wesen‹, ›Substanz‹ oder ›Form‹ verwenden, die ich hier als *Essenzbegriffe* bezeichne. Auch der Begriff der Lebens*form* könnte als ein solcher Essenzbegriff verwendet werden, muss es aber nicht notwendigerweise. Unter einer *Essenz* kann man dasjenige verstehen, was den bloßen Erscheinungen einer Sache zugrunde liegt und durch das sie das ist, was sie ist (vgl. S. M. Cohen 2016; Robertson & Atkins 2016). Ein wenig voraussetzungsreicher Gebrauch dieses Begriffs wäre z. B., wenn man behaupten würde, dass die chemische Verbindung H_2O die Essenz von Wasser sei (vgl. Kripke 1980; Sober 1993; Sayer 1997). Schließlich erklärt das Wissen um diese Verbindung, was Wasser ist und was allen Erscheinungen von Wasser zugrunde liegt. Wenn sich die Essenz einer Sache ändert, dann ändert sich auch die Sache selbst. Was Wasser ist, besteht aus H_2O, und was nicht aus H_2O besteht, ist nicht Wasser. Die Bezugnahme auf die Essenz von Wasser muss also nicht auf eine Art supernaturalistische Idee von Wasser in einem Ideenhimmel Bezug nehmen, sondern lässt sich rein weltlich verstehen.

Könnte ein Individuum seine Lebensform nicht wechseln, ohne dass es aufhören würde, zu existieren, dann ließe sich diese spezifische Lebensform als Essenz dieses Individuums deuten. Wenn man das Konzept der Lebensform biologisch versteht – wenn man etwa die Zugehörigkeit zu einer Lebensform an der Spezies festmacht, der ein Lebewesen angehört –, scheint daraus zu folgen, dass jene Varianten der Tugendethik, die auf dieser Vorstellung aufbauen, einen Essentialismus vertreten müssen. Schließlich kann ein Individuum nicht die Spezies wechseln, der es angehört. Dementsprechend scheint es dann aber auch seine Lebensform nicht wechseln zu können, da doch gemäß dieser Interpretation die Lebensform von der Spezies abhängt. Versteht man das Konzept der Lebensform hingegen kulturalistisch, so scheint daraus kein Essentialismus zu folgen, da Menschen ihre kulturelle Lebensform wechseln können, etwa in der Folge einer sozialen Revolution oder einer gelungenen Emigration. Analoge Optionen in der

Entscheidung für oder gegen den Essentialismus ergeben sich auch, wenn man vom Begriff des Naturalismus ausgeht.

Vertritt man einen Naturalismus der zweiten Natur, so folgt daraus noch keine Festlegung auf einen Essentialismus. Schließlich kann sich auch die zweite Natur ändern, ohne dass die Individuen, die davon betroffen sind, aufhören würden zu existieren (etwa wenn sich die gesellschaftlichen Institutionen, die künstliche Umwelt oder der verinnerlichte Charakter ändert). Umgekehrt scheint die Position eines Naturalismus der ersten Natur einen Essentialismus nahezulegen. Die Identifikation von Naturalismus und Essentialismus wäre dann möglich, wenn man meinen würde, dass die Ebene der Wirklichkeit, die Einfluss auf ethische Maßstäbe habe, die ›Natur‹ eines Lebewesens sei, und man diese Natur eben als Essenz eines Individuums ansähe. Tatsächlich wurden Positionen, die behaupteten, aus der Natur des Menschen folge dieser oder jener ethische Maßstab, oft als naturalistisch bezeichnet (vgl. Keil 2017).

Mit der Frage, ob das Konzept der Lebensform essentialistisch oder anti-essentialistisch verstanden werden sollte, ist zugleich die Frage verbunden, ob die Tugendethik eine konservative oder eine progressive Struktur aufweist. Wenn die Lebensform bestimmt, was für die Mitglieder dieser Lebensform als ethischer Maßstab gilt, sich diese Lebensform aber nicht verändern kann und die Mitglieder ihre Lebensform auch nicht wechseln können, weil die Lebensform eben die Essenz ihrer Mitglieder darstellt, dann könnte man sagen, eine solche Ethik sei ihrer Struktur nach *konservativ*. Eine solche Position impliziert nämlich, dass es keine inhaltlichen Entwicklungen der ethischen Maßstäbe gibt (s. a. Jaeggi 2014, S. 273). Die ethischen Maßstäbe der Mitglieder einer Lebensform blieben also gleich, unabhängig davon, welcher historisch-gesellschaftliche oder kulturelle Wandel sich auch ereignen würde. Die einzige ›Entwicklung‹, die es dann geben könnte, wäre eine praktische, nämlich inwieweit die Mitglieder dieser Lebensform den ethischen Maßstäben entsprechen. So kann man sich etwa vorstellen, dass in einer bestimmten historischen Epoche eine solche Entsprechung vollständig gelang, in einer anderen jedoch scheiterte. Als Reaktion auf diese Abweichung hätte die Ethik die Funktion, die Lebewesen zurück zur Übereinstimmung mit dem althergebrachten ethischen Maßstab zu führen. Die immensen Entwicklungen, die sich im Verlauf der menschlichen Geschichte ereignet haben, stellen den Konservatismus jedoch vor das Problem, zu erklären, wie es sein kann, dass für die Menschen in der Steinzeit und der Moderne eigentlich immer die gleichen, unveränderlichen ethischen Maßstäbe gegolten haben, trotz der dramatischen Unterschiede in den Lebensumständen.

Ein Ausweg für den Essentialismus aus diesem Problem des Konservatismus könnte sich jedoch auftun, wenn man die Essenz selbst als kontextsensitiv definieren würde. Dies ließe sich realisieren, würde man beispielsweise annehmen,

dass die Lebensform des Menschen biologisch zu verstehen wäre und dass der ethisch relevante Aspekt dieser Lebensform in der Ausbildung einer kontextsensitiven praktischen Vernunft läge. Ein Mensch entspräche in diesem Fall den ethischen Maßstäben, die ihm seine Lebensform auferlegt, würde er die Fähigkeit zur kontextsensitiven praktischen Vernunft vortrefflich entwickeln. Für zwei Menschen, die derselben Lebensform angehören – und gemäß dem biologischen Verständnis folglich auch derselben Spezies –, könnte dann diese kontextsensitive praktische Vernunft komplett unterschiedliche Handlungsanweisungen generieren, wenn sie nämlich in unterschiedlichen gesellschaftlich-historischen Kontexten leben würden. Es würde zwar weiterhin gelten – und zwar für alle Menschen –, dass die ethisch relevante Eigenschaft, nämlich die kontextsensitive praktische Vernunft, den Bezugspunkt darstellt, ob das Leben eines Menschen als ein gutes Leben angesehen werden kann oder nicht. Dennoch wäre im Leben eines jeden Menschen nur ein Teil der ethischen Maßstäbe zu realisieren, die die praktische Vernunft vorgeben kann, da die praktische Vernunft auf die jeweiligen Kontexte bezogen werden muss, andere Kontexte aber möglicherweise gar nicht erlebt werden, in denen die praktische Vernunft legitimerweise zu anderen Ergebnissen käme. In diesem Fall scheint es zwar oberflächlich eine bestimmte Art von Entwicklung zu geben, genauer betrachtet gibt es allerdings nur eine Verschiebung von Kontexten. Was die praktische Vernunft generiert, ist dementsprechend eigentlich schon vorgegeben, etwa die Orientierung an bestimmten Tugenden. Sowohl inhaltlich (nämlich wie die Kontexte zu bewerten sind, welche Tugenden man zu ihrer Bewältigung benötigt) als auch strukturell (dass nämlich eine bestimmte Eigenschaft, wie die praktische Vernunft, den ethischen Bezugspunkt darstellt) gibt es in diesem Modell eigentlich keine genuine Entwicklung.

Um eine Variante der Tugendethik als *progressiv* bezeichnen zu können, müsste sie das Instrumentarium aufweisen, um eine Entwicklung ethischer Maßstäbe nachvollziehen zu können, sowohl auf einer strukturellen als auch einer inhaltlichen Ebene. Das heißt, es müsste sich für die Mitglieder einer Lebensform ändern können, was als Tugend bzw. als ethischer Bezugspunkt gilt. Dies kann nur dann geschehen, wenn man die Lebensform nicht essentialistisch konzipiert, also zulässt, dass sich eine Lebensform entwickeln kann, ohne dass sich damit gleichzeitig auch das Wesen ihrer Mitglieder verändern müsste. Deutet man das Konzept der Lebensform kulturalistisch, so lässt sich dies leicht nachvollziehen, da in einer bestimmten kulturellen Lebensform andere Dinge als ethischer Maßstab vorgegeben sein mögen als in einer anderen. Wenn sich eine Kultur drastisch verändern würde, sodass wir davon sprechen könnten, dass hier eine neue Lebensform entstanden wäre, so wäre hier nicht einfach ein neuer Kontext entstanden, auf den ein eigentlich gleichbleibender ethischer Maßstab neu angewandt werden würde,

sondern mit der neuen Lebensform entstünde auch ein neuer ethischer Maßstab, der vorher nirgendwo vorhanden war.

Damit ist nun eine erste systematische Verortung jener Debatte vorgenommen, die sich innerhalb der Metaethik auftut, sobald man eine Abhängigkeit der ethischen Maßstäbe von Lebensformen anerkennt. Innerhalb dieses Rahmens stehen bereits eine Reihe grundlegender Optionen zur Auswahl, wie man das Konzept der Lebensform innerhalb des Paradigmas der Tugendethik interpretieren kann: biologistischer oder kulturalistischer Realismus, Naturalismus der ersten oder der zweiten Natur, Essentialismus oder Anti-Essentialismus, idealistischer Naturalismus oder materialistischer Naturalismus. Es wäre nun möglich, diesen einzelnen systematischen Optionen auch konkrete Ansätze aus dem Spektrum der modernen Tugendethik zuzuordnen. Da wir jedoch viele dieser Ansätze im weiteren Verlauf dieses Buches noch ausführlich diskutieren werden, will ich mich an dieser Stelle darauf beschränken, nur einige der wichtigsten Ansätze auf der Achse Biologismus-Kulturalismus, die für uns hier besonders interessant ist, zu verorten.

Dabei arbeiten allerdings nicht alle tugendethischen Ansätze explizit mit dem Begriff der Lebensform. Insbesondere im Rahmen eines kulturalistischen Ansatzes bieten sich hierzu einige Alternativen an, etwa die Begriffe ›Gesellschaftsform‹, ›soziales System‹ oder ›soziale Tradition‹, die sich aber auch als kulturalistisch verengte Versionen des Begriffs der Lebensform lesen lassen (vgl. Höffe 1995, S. 286; Jaeggi 2014, S. 70–77). Die Position eines *reinen Kulturalismus* könnte man exemplarisch Alasdair MacIntyre in seinem Buch *After Virtue* (1981) zuschreiben (vgl. Henning 2015, S. 343 ff.). MacIntyre behauptete damals, dass sich die Ethik nicht auf eine ›metaphysische Biologie‹ stützen sollte, die weitgehende Annahmen über die Natur des Menschen treffe (vgl. MacIntyre 1995, S. 217 f.). Stattdessen habe sich der Begriff der Tugend auf soziale Praktiken zu beziehen, die ihrerseits über ihre Einbindung in kulturelle Traditionen zu verstehen seien (vgl. ebd., Kap. 14). Was als Tugend gelten könne, hänge dabei von den internen Gütern der jeweiligen sozialen Praktiken ab.

Den Gegenpol zu einer rein kulturalistischen Tugendethik stellt die *naturalistische Tugendethik* dar. Insofern in dieser Strömung der Begriff der Spezies die zentrale Rolle spielt, der ja ein biologischer ist, könnte man hier auch von einer *biologisch*-naturalistischen Variante der Tugendethik sprechen (s. a. Whyman 2017, S. 1216 f.; 2018, S. 161 ff.). Tatsächlich wird in diesem Rahmen die Idee rehabilitiert, dass sich ethische Maßstäbe auf Lebensformen beziehen, die das Wesen einer Spezies ausmachen und eine immanente Teleologie aufweisen. Der naturalistischen Tugendethik lassen sich insbesondere jene Ansätze zuordnen, die von Rosalind Hursthouse, Philippa Foot und Michael Thompson entwickelt wurden. Da unter den Oberbegriff der naturalistischen Tugendethik auch die antike Tu-

gendethik des Aristoteles fallen würde, werde ich die mit diesen Autoren verbundenen Ansätze als →*neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik* bezeichnen. Man kann auch sagen, diese Strömung vertrete einen *tugendethischen Naturalismus der ersten Natur,* wobei die erste Natur eines Lebewesens demnach in der Spezieszugehörigkeit bestehen würde (vgl. M. Thompson 2013).

Die Position eines *tugendethischen Naturalismus der zweiten Natur* wird, zumindest in einer bestimmten Spielart, John McDowell zugeschrieben (s. z. B. McDowell 1995; 2001). Nach McDowell geht es in der Ethik um die Orientierung des Handelns an vernünftigen Gründen, die dem Menschen im Laufe seines Lebens durch Erziehung zur zweiten Natur geworden ist. Dabei scheint sich McDowell in zweierlei Richtungen interpretieren zu lassen. Nach der einen Lesart kann unsere spezifische historisch-kulturelle Erziehung, die uns zur zweiten Natur geworden ist, den ethischen Maßstab, der für uns gilt, mitbestimmen (vgl. Hursthouse 2004, S. 266 f.; Hacker-Wright 2012, S. 16; 2013, S. 125; s. a. Honneth 1994, S. 331; Honneth & Seel 2009). Dementsprechend hätte unsere kulturelle Lebensform, von der die Erziehung ein Teil ist, einen Einfluss auf den Inhalt ethischer Maßstäbe und nicht nur auf ihre praktische Verwirklichung. Die andere Lesart fiele in gewisser Weise aus den bislang dargestellten tugendethischen Ansätzen heraus. Ihr zufolge werden die ethischen Maßstäbe, die für ein Lebewesen gelten, nämlich nicht mehr über dessen spezifische Lebensform generiert, sondern sie orientieren sich vielmehr an allgemeinen Gründen, die unabhängig von der Lebensform Gültigkeit beanspruchen, selbst wenn wir die betreffenden Gründe nur vor dem Hintergrund einer bestimmten Lebensform einsehen können (s. a. Stahl 2014, S. 151 f.; Matthiessen 2017, S. 151 f.; Bertram 2020, S. 78 f.). Eine solche Interpretation von McDowell, die den Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben verneinen würde, erinnert von ihrer Struktur her eher an eine rationalistische Position, wie man sie etwa Kant zuschreiben könnte (s. a. M. Thompson 2013). Im Rahmen der hier vorgeschlagenen Systematisierung liegt es näher, nur kulturalistische Positionen als Naturalismus der zweiten Natur anzuerkennen, die verinnerlichte kulturelle Praktiken oder die gesellschaftlichen Institutionen als ›zweite Natur‹ deuten und die dadurch ihre ethischen Maßstäbe unter Bezugnahme auf eine spezifische Lebensform gewinnen. Die zweite, stärker kantianische Interpretation von McDowell ließe sich demnach nicht als Naturalismus der zweiten Natur begreifen, sondern wäre ein verkappter Universalismus.

Neben diesen großen Positionen auf der Achse Biologismus-Kulturalismus werden wir im weiteren Verlauf dieses Buches auch noch eine Reihe von Zwischenpositionen kennenlernen, wie die von Thomas Hoffmann (Kap. 3.2), Martha C. Nussbaum (Kap. 3.4) und die Position des *späten* MacIntyre, der sich der naturalistischen Tugendethik wieder angenähert hat (Kap. 6.2). Nach dieser Verortung einiger der für unsere Debatte zentralen Ansätze der modernen

Tugendethik werde ich nun im Folgenden den philosophiehistorischen Hintergrund skizzieren, vor dem sich heutzutage die Frage nach der Verbindung von kritischer Theorie und Tugendethik erhebt. Dabei soll es mir auch um die Frage gehen, warum diese Verbindung bislang so wenig thematisiert worden ist, wenn sie doch eigentlich – wie ich behaupte – aus heutiger Sicht naheliegt.

1.2 Philosophiegeschichtliche Bezüge zwischen Tugendethik und kritischer Theorie

Auch wenn die Tugendethik heutzutage diesen Status verloren hat, so war sie doch seit dem Anfang der abendländischen Philosophiegeschichte bis hinein in die frühe Neuzeit das dominierende ethische Paradigma (vgl. A. W. Müller 1998, S. 13; Hursthouse 2013). Erst das Zeitalter der Aufklärung brachte einen Umbruch mit sich, in dessen Folge die Tugendethik für über zwei Jahrhunderte fast vollständig aus dem ethischen Diskurs verschwinden sollte. Gerade in diesen Zeitrahmen, den man grob zwischen 1700 und 1980 ansetzen könnte, fiel jedoch auch die Entstehung des Marxismus und der kritischen Theorie der Gesellschaft, wie sie durch das Frankfurter Institut für Sozialforschung geprägt wurde. Als die Renaissance der Tugendethik in den 1980er-Jahren langsam begann, waren die meisten Angehörigen der ersten Generation des Frankfurter Instituts für Sozialforschung – etwa Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse und Erich Fromm – bereits verstorben.

So ist es auch nicht verwunderlich, dass sich die frühe kritische Theorie, insofern sie sich überhaupt mit der Ethik beschäftigt hat, eher auf Kant, Schopenhauer oder Hegel bezog als auf die Tugendethik des Aristoteles (s. a. Schreiber 1992; Sattler 1996; Baynes 2013; Schweppenhäuser 2016; Stahl 2017). Diese Tendenz hat sich in der zweiten und dritten Generation des Frankfurter Instituts für Sozialforschung – als deren wichtigste Repräsentanten Jürgen Habermas und Axel Honneth gelten – sogar noch verstärkt. So entwickelte Habermas eine Diskursethik, die sich als neo-kantianischer Ansatz verstehen lässt (s. z. B. Habermas 1983; 1991), während Honneth eine neo-hegelianische Ethik der Anerkennung vorlegte (s. z. B. Honneth 1994; 2000; 2013). Dabei hätte es innerhalb der eigenen Tradition auch durchaus Möglichkeiten gegeben, stärker an Aristoteles anzuknüpfen.

Bereits im Denken des jungen Marx' der *ökonomisch-philosophischen Manuskripte von 1844*, den man als einen der ersten Vertreter einer kritischen Theorie der Gesellschaft verstehen kann (vgl. Henning 2017, S. 255), finden sich implizit aristotelische Elemente. Die Kritik des jungen Marx' am Kapitalismus des 19. Jahr-

hunderts hatte auch eine ethische Dimension. Sie war in dieser frühen Phase auch eine Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse, die systematisch zur Verkrüppelung des spezifisch menschlichen Potentials führten, anstatt allen Menschen eine freie Entfaltung zu ermöglichen (s. z. B. MEW 1, Marx 1844a, S. 370; 1844b, S. 385; 40, 1844c, S. 510 ff.). Inwiefern dieses ethische Motiv, das auf das gute Leben abzielt, auch noch beim späten Marx eine eigenständige Rolle gespielt haben mag, ist allerdings umstritten (s. z. B. Angehrn & Lohmann 1986). Unabhängig davon, welcher Interpretation man hier aber auch folgt, die späte Veröffentlichung der Marxschen Frühschriften in den 1930er-Jahren hat die Herstellung solcher Bezüge zu einem aristotelisch besetzten ethischen Perfektionismus, der auf die Entfaltung spezifisch menschlicher Fähigkeiten abzielt, für lange Zeit erschwert. Zumindest implizit wurde diese aristotelisch-perfektionistische Linie des Marxschen Denkens jedoch im Neo-Marxismus der Nachkriegszeit aufgegriffen, so z. B. von Mitgliedern der jugoslawischen *Praxis-Gruppe* (vgl. Sirovec 1982). Spätestens die Marx-Rezeption seit den 1980er-Jahren hat sich auch explizit mit diesen Bezügen beschäftigt (s. z. B. Wood 1981; Lukes 1985; McCarthy 1992; Leopold 2007; Henning 2009b; Lindner 2013; Sailer 2014).

Die frühe kritische Theorie der 1920er- und 1930er-Jahre entstand noch in einem theoretischen Kontext, in dem die aristotelische Linie des Marxschen Denkens kaum präsent war. Es gab zwar vereinzelt Versuche, Marx mit einer Ethik zu verbinden, diese waren allerdings eher kantianisch besetzt (vgl. Sandkühler & de la Vega 1974). Die vorherrschenden Lesarten der Marxschen Theorie zur damaligen Zeit, etwa der ›orthodoxe Marxismus‹, zeichneten sich hingegen durch eine ökonomistische Zuspitzung aus. Der Kapitalismus – so die Vorstellung – würde letztlich aufgrund ökonomischer Entwicklungsgesetze zusammenbrechen, weshalb eine ethische Dimension in der Kritik nicht erforderlich sei, um seine Überwindung als fortschrittlich bewerten zu können (vgl. Vargas 1986; Sattler 1996, S. 15 ff.). Die Verwirklichung dieser objektiv notwendigen Entwicklung hänge jedoch von einem subjektiven Faktor ab (s. a. Heller 1976, S. 86) – einer klassenbewussten Bewegung, die die Revolution durchführen würde –, weshalb Fragen der Organisation, der Strategie und Taktik in den Fokus der internationalen Arbeiterbewegung rücken sollten (s. z. B. Lenin 1902; Luxemburg 1906). Als diese Revolution – anders als angenommen – in den industriell fortschrittlichsten Ländern trotz weltweiter Wirtschaftskrise ausblieb und stattdessen reaktionäre Bewegungen an Macht gewannen, führte dies innerhalb des marxistischen Diskurses zu der Tendenz, dem subjektiven bzw. psychologischen Faktor eine größere Bedeutung beizumessen (vgl. M. J. Thompson 2017, S. 3 f.).

Einen wichtigen Ansatzpunkt für ein solches Unternehmen bildeten die Theorien Sigmund Freuds. Die Verbindung von Marxismus und Freudianismus war insbesondere für das Frankfurter Institut für Sozialforschung charakteristisch,

das es sich zur Aufgabe gemacht hatte, eine kritische Theorie der Gesellschaft zu entwickeln, die der spezifischen Dynamik der psychologischen Faktoren Rechnung tragen würde (vgl. Held 1990, S. 110). In diesem Zuge rückten auch Fragen der psychischen Gesundheit und Krankheit stärker ins Blickfeld. Damit eröffnete sich zugleich die Möglichkeit eines Übergangs vom Programm der kritischen Theorie zur Ethik und der Frage nach dem guten bzw. schlechten Leben. Die Figur, in der die Verbindung von kritischer Theorie und Tugendethik – von Marx, Freud und Aristoteles – schließlich ihren philosophiegeschichtlich wohl bedeutendsten Ausdruck finden sollte, war Erich Fromm.

Fromm – in den 1930er-Jahren noch als Mitarbeiter auf Lebenszeit am Frankfurter Institut angestellt und zugleich damaliger Leiter der sozialpsychologischen Abteilung – hatte 1947 mit seinem Buch *Psychoanalyse und Ethik* eine ausgeprägt neo-aristotelische Tugendethik vorgelegt, die zugleich einen kritischen Anspruch hatte. Dieser Ansatz fiel natürlich aus dem gängigen Schema des damaligen ethischen Diskurses heraus, weshalb er von dieser Seite aus zunächst wenig Beachtung fand. Daran ändert es auch nichts, dass Fromm die spätere Hinwendung des ethischen Diskurses zur Tugendethik, die zu dieser Zeit noch nicht absehbar war, antizipierte. Wie kam es aber, dass in den folgenden Generationen des Frankfurter Instituts für Sozialforschung diese neo-aristotelische Linie nicht weiter aufgegriffen wurde?

Der zentrale Grund hierfür liegt sicherlich darin, dass Fromm von den anderen Mitgliedern des Frankfurter Instituts für Sozialforschung nicht mehr als Vertreter der kritischen Theorie anerkannt wurde, nachdem ihm seine Stelle im Jahr 1939 faktisch gekündigt wurde (vgl. Wiggershaus 1988, S. 73, 304). Die Faktoren, die bei diesem Ausschluss eine Rolle gespielt haben mögen, sind zahlreich (s. z. B. Jay 1976, Kap. 3; Bierhoff 1991; 1993, Teil 1; N. McLaughlin 1999). So war Fromms Stellung im emigrierten Institut in dieser Zeit bereits durch eine langjährige Krankheit geschwächt, unter der auch seine Produktivität gelitten hatte (vgl. Wiggershaus 1988, S. 304). Die schwierige finanzielle Lage des Instituts im Exil und der wachsende Einfluss Adornos, der Fromms Ansatz mit einer gewissen Abneigung gegenüberstand (vgl. ebd., S. 299 f.; Bock 2018), mögen weitere Faktoren gewesen sein, die zur Kündigung Fromms führten, als sich bei ihm eine weitreichende Revision des orthodoxen Freudianismus abzeichnete, dem sich die übrigen Institutsmitglieder weiterhin verpflichtet fühlten. Im Anschluss trennten sich die Wege. Horkheimer verleugnete in der Folgezeit die wichtige Rolle Fromms für die Entstehung der kritischen Theorie (vgl. Bierhoff 1991). Darüber hinaus wurden aber auch Fromms Ideen zum Gegenstand einer Kritik, die zumindest implizit in einigen Aufsätzen von Adorno mitschwingt (s. z. B. AGS 8, 1952; 1955; 1966), aber bei Marcuse schließlich explizit gemacht wurde und sich auch gegen die Ethik Fromms richtete (s. z. B. MS 5, 1955, Epilog). Dieser Konflikt

mündete 1956 in die Fromm-Marcuse-Debatte, die sich allerdings überwiegend um die Interpretation Freuds drehte (vgl. EFGA VIII, 1955b; MNS 3, 1956; EFGA VIII, 1956b; XII, 1990h [1969]). Obwohl der orthodoxe Freudianismus schließlich immer weiter an Bedeutung verlieren sollte – auch innerhalb des Spektrums der kritischen Theorie (vgl. Honneth 2001; N. McLaughlin 2017, S. 497) –, kam es dennoch kaum zu Versuchen einer Wiederaneignung von Fromms sozialpsychologischem Ansatz.

Erst ab den 1970er-Jahren, als die erste Generation des Frankfurter Instituts für Sozialforschung bereits zum Gegenstand geschichtlicher Forschung erhoben wurde, erfuhr Fromms Beitrag zur kritischen Theorie der Gesellschaft schließlich doch eine späte Würdigung (s. z. B. Jay 1976; Bonß 1982; Wiggershaus 1988; N. McLaughlin 1999; Honneth 2006; Wheatland 2009; Abromeit 2011; Durkin 2018) und wird inzwischen sogar wieder vermehrt als Korrektiv für bestimmte Fehlentwicklungen bzw. als Lösungsvorschlag für Probleme der modernen kritischen Theorie in die Debatte eingebracht (s. z. B. Durkin 2014; M. J. Thompson 2019; Braune & Durkin 2020). Auch die rückblickende Bewertung der Fromm-Marcuse-Debatte hat durch eine Offenlegung der strukturellen Gemeinsamkeiten im Denken der beiden Konfliktparteien zu einer nachträglichen Entschärfung des ursprünglichen Streits beigetragen (vgl. Rickert 1991; Bierhoff 1993; N. McLaughlin 2017). Im Zuge der sich anbahnenden Renaissance der Tugendethik kam es schließlich auch zu einer verstärkten Rezeption der Frommschen Ethik (s. z. B. Funk 1978; Tugendhat 1993; Spielthenner 1996; Wolf 1999; Wilde 2003; M. J. Thompson 2014b). Selbst bei Adorno, dem vermeintlichen Gegenspieler Fromms, wird inzwischen über eine aristotelisch-tugendethische Linie seines Denkens diskutiert (s. z. B. Freyenhagen 2013; 2017a).

Damit sind nun einige der wichtigsten Hinweise dargelegt, die darauf hindeuten, dass es eine aristotelische Linie des Denkens innerhalb der frühen kritischen Theorie gegeben hat. Freilich muss man, selbst wenn man diese Linie anerkennt, dennoch zugestehen, dass sie faktisch kaum zur Geltung gekommen ist: Bei Marx war sie für lange Zeit verborgen und wurde auch nach ihrer Entdeckung mitunter belächelt, bei Fromm wurde sie ausgegrenzt und bei Adorno kündigte sie sich, wenn überhaupt, nur subtil an. Aber auch wenn man verneinen würde, dass man philosophiehistorisch legitimerweise von einer solchen aristotelischen Linie innerhalb der kritischen Theorie sprechen könne, mögen diese Ansatzpunkte für eine aristotelische Interpretation der kritischen Theorie dennoch von systematischem Interesse für eine kritische Wendung der Tugendethik sein. So oder so kam es allerdings in der weiteren Entwicklung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung zu einem Bruch mit dem Programm der frühen kritischen Theorie, in dessen Folge auch jener schwachen aristotelischen Linie ein vorläufiges Ende bereitet wurde. Dieser Bruch ist vor allem mit Habermas verbunden. Dessen neo-

kantianische Diskursethik steht strukturell in einer deutlichen Spannung zur Tugendethik. Besonders schwerwiegend erscheint hier die Übernahme der liberalistischen Idee von einem strikten Vorrang des Rechten vor dem Guten, die bereits durch Kant vorbereitet wurde und auch im neo-kantianischen Kontraktualismus von John Rawls eine wichtige Rolle spielt (s. z. B. Rawls 1979). Vor diesem Hintergrund hat Habermas der Tugendethik der damaligen Zeit einen Neo-Konservatismus und Neo-Hegelianismus vorgeworfen (s. z. B. Habermas 1985; s. a. Gutschker 2002, S. 5 f.).

Um die Konfliktlinie zwischen aristotelischer und neo-kantianischer Ethik nachvollziehen zu können, ist es hilfreich, zumindest für den Moment zwischen Ethik als philosophischer Disziplin, Moral bzw. Moralphilosophie und einer Ethik des guten Lebens zu unterscheiden (vgl. Kallhoff 2010, S. 39–45; Düwell et al. 2011, S. 1 f.). Wir hatten gesagt, die →*Ethik als philosophische Disziplin* beschäftigt sich – weit gefasst – mit der Frage, wie man leben sollte. Folgt man einer differenzierteren Terminologie, dann beschäftigt sich die →*Moral* nur mit einem Ausschnitt aus der Ethik, nämlich mit dem, was wir *anderen* schulden. Die Moralphilosophie ist dementsprechend der Bereich innerhalb der Ethik als philosophischer Disziplin, der sich nur um die Moral dreht. Innerhalb der Ethik lässt sich jedoch auch die Frage nach dem *eigenen* guten, glücklichen und gedeihenden Leben thematisieren. In diesem Fall kann man sie, zur besseren Abgrenzung, eine →*Ethik des guten Lebens* nennen, selbst wenn in philosophischen Texten mitunter auch einfach ›Ethik‹ und ›Moral‹ gegenübergestellt werden.

Aus der neo-kantianischen bzw. liberalistischen Idee eines Vorrangs des Rechten vor dem Guten folgt, dass alle Fragen, wie man selbst ein glückliches, gedeihendes und gutes Leben erlangen kann, in den Bereich des Privaten verbannt werden und die Ethik allgemein auf Moralphilosophie reduziert wird, die sich damit beschäftigt, was wir aus Gründen der Gerechtigkeit anderen Menschen schulden (s. z. B. Rawls 1979, S. 486, 490). Gemäß dieser Lesart müsste man der Tugendethik eigentlich absprechen, überhaupt Ethik zu betreiben (s. a. Tugendhat 1984, S. 44 f.). Folgt man hingegen der Tugendethik, so wäre die begriffliche Trennung von Moral und Ethik des guten Lebens verfehlt. Die Tugendethik zeichnet sich nämlich klassischerweise durch die Position aus, dass es in der Ethik eigentlich um das gute, glückliche und gedeihende Leben geht und die Gerechtigkeit nur eine von vielen Tugenden darstellt, die zur Realisierung eines solchen guten Lebens notwendig sind. Dahinter steht die Intuition, dass sich die Frage, wie wir anderen gegenüber handeln sollen, nicht von unserem restlichen Leben isolieren lässt, sondern in den größeren Kontext eines im Ganzen gelingenden Lebens gestellt werden muss (vgl. Spaemann 2000). Das gute Leben und die mit ihm verbundenen Güter – etwa Glück, Wohlergehen, Gedeihen – sind es auch, was uns der klassisch-eudämonistischen Tugendethik zufolge in unserem Handeln mo-

tiviert. Die Intuition hinter dem Kantianismus und dem Liberalismus ist hingegen, dass unser Handeln durch die Einsicht in vernünftige Prinzipien der Moral motiviert werden kann, unabhängig davon, was unsere Vorstellungen über ein gutes, glückliches Leben sind. Im Falle eines Konflikts muss das Ziel, selbst ein gutes, glückliches Leben zu führen, der Durchsetzung des Rechten geopfert werden. Dies wird dadurch gerechtfertigt, dass sich Fragen des guten, glücklichen Lebens nur subjektiv bzw. privat beantworten ließen, wohingegen man Fragen der Moral allgemeingültig entscheiden könne (s. z. B. Rawls 1979, S. 486 ff.).

Seit den 1980er-Jahren etablierte sich in der politischen Philosophie jedoch eine Gegenposition zum politischen Liberalismus, die indirekt auch die erneute Annäherung von kritischer Theorie und Tugendethik vorbereitete. Diese Gegenposition – die insbesondere mit Alasdair MacIntyre und Charles Taylor verbunden ist (s. z. B. MacIntyre 1981; Taylor 1986; 1989) und die die Bedeutung des Guten für die Ethik und die Sozialphilosophie wieder rehabilitierte – wird in der Regel unter dem Namen *Kommunitarismus* diskutiert. Hierzu muss man allerdings erwähnen, dass sowohl MacIntyre als auch Taylor sich von der Strömung des Kommunitarismus – der man in der Regel auch noch Michael Walzer oder Michael Sanders als weitere Protagonisten zuordnet (vgl. Dominiak 2007, S. 186 f.) – aus unterschiedlichen Gründen distanziert haben (s. z. B. MacIntyre 1991; Taylor 1995; Abbey & Taylor 1996; MacIntyre 1998c, S. 235; 1999, S. 142; s. a. Knight 2005). In der Rezeption ist man dieser Distanzierung jedoch in der Regel nicht gefolgt (s. z. B. Reese-Schäfer 2001; Gutschker 2002, S. 357; Dominiak 2007, S. 187), weil es trotz gewisser Unterschiede immer noch bedeutende Überschneidungen zwischen den Vertretern dieser Gruppe gibt. Dennoch ist dieser Begriff, der von Anfang an eine Fremdbezeichnung war (vgl. Abbey & Taylor 1996, S. 1), systematisch unklar.

Der Punkt, um den es mir in Verbindung mit dem Kommunitarismus geht – der Name ist dabei nicht entscheidend –, ist die Vorstellung, dass Menschen in Gemeinschaften und Traditionen eingebunden sind, die deren Identität wesentlich prägen und die auch mit Vorstellungen über ein gutes Leben verbunden sind, wovon sich in der Ethik nicht einfach abstrahieren lässt (vgl. Mulhall & Swift 1996, S. 162). Die mit dieser Idee einhergehende Rehabilitierung des Guten hatte auch einen Einfluss auf die moderne kritische Theorie, die sich zumindest in dieser Hinsicht dieser Gegenströmung zum Liberalismus, wie auch immer man sie nennen will, angenähert hat (s. z. B. Rosa 2012; Jaeggi 2014; Rosa 2016; Freyenhagen 2017b, S. 468). Dass die moderne kritische Theorie zugleich stark neo-hegelianisch bzw. hegelmarxistisch geprägt ist, tut dieser strukturellen Verbindung zu diesem Aspekt des Kommunitarismus keinen Abbruch. Schließlich beziehen sich die sogenannten Kommunitaristen (etwa Taylor) mitunter ebenfalls auf Hegel und auch bei Hegel selbst lässt sich durchaus darüber streiten, inwiefern sich in seinem Denken auch ein Neo-Aristotelismus ausdrückt. Mitunter hat man

den Kommunitarismus auch einfach als eine Spielart des Neo-Aristotelismus klassifiziert (vgl. Detel 2005). Es zeigt sich hier, dass das Unternehmen einer klaren Distanzierung von Neo-Aristotelismus und kritischer Theorie, wie es insbesondere von Habermas vorangetrieben wurde, aus der heutigen Perspektive kaum noch durchführbar erscheint. Umgekehrt lässt sich aber durchaus infrage stellen, ob die von Habermas forcierte Annäherung der kritischen Theorie an Kant sich nicht letztlich zu weit von Marx entfernt und im gleichen Zuge auch an kritischem Gehalt verloren hat (vgl. M. J. Thompson 2016).

So wie sich die Bezüge zwischen dem Neo-Aristotelismus und der kritischen Theorie verstärkt haben, so kam es auch innerhalb des jüngeren Diskurses um die aristotelische Tugendethik vermehrt zu Bezugnahmen auf Marx, etwa in der Debatte um die kommunitaristische Tugendethik von MacIntyre in *After Virtue* (1981), die sich unter anderem mit dem ›revolutionären Aristotelismus‹ beschäftigte (s. z. B. Horton & Mendus 1994; Knight 2007; Blackledge & Knight 2011). Der politische Aristotelismus der frühen Nussbaum zeichnete sich ebenfalls durch wiederkehrende Bezüge auf Marx aus (s. z. B. Nussbaum 1999a) und auch beim Konzept des ›natürlichen Defekts‹ der modernen Tugendethik werden inzwischen strukturelle Parallelen zum Konzept der ›Entfremdung vom Gattungswesen‹ beim jungen Marx angedeutet (s. z. B. M. Thompson 2013). Die explizite Verbindung von Entfremdungstheorie und Tugendethik findet sich freilich bereits bei Fromm, etwa im Konzept der ›kranken Gesellschaft‹ (s. z. B. EFGA IV, 1955a) oder des ›nicht-produktiven Charakters‹ (s. z. B. EFGA II, 1947a). Eine der neuesten Entwicklungen ist, dass die zeitgenössische kritische Theorie nicht nur den Wert des Konzepts ›Entfremdung‹ für sich wiederentdeckt (s. z. B. Jaeggi 2005; Rosa 2012; 2013), sondern sich darüber hinaus auch im Begriff der ›Lebensform‹ ein gemeinsamer Bezugspunkt mit der modernen Tugendethik anbahnen könnte (s. z. B. Jaeggi 2014). Damit sind wir auch wieder an jenem Punkt angelangt, den ich als zentrale systematische Problematik der Tugendethik gekennzeichnet habe.

Freilich lässt sich trotz der bislang aufgezeigten philosophiehistorischen Überschneidungen und Parallelen nicht verleugnen, dass zwischen den gegenwärtigen Varianten der Tugendethik und der kritischen Theorie auf inhaltlicher Ebene immer noch ein tiefer Graben liegt. Dennoch lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass die jüngeren Entwicklungen im philosophischen Diskurs die Untersuchung der Verbindung von Tugendethik und kritischer Theorie begünstigen, obgleich sie einem solchen Projekt in der Vergangenheit eher entgegengestanden haben mögen. Diese veränderte Ausgangslage spiegelt sich auch in einer Reihe neuerer Beiträge wider, die beide Diskurse miteinander verbinden (s. z. B. Tessman 2005; Nicholas 2012; Freyenhagen 2013; Whyman 2018; Hogh 2019) oder die zumindest in die Richtung eines kritischen Dialogs beider

Perspektiven deuten (s. z. B. Geuss 2000; Jan Müller 2015; Whyman 2015; Hogh 2017; Jan Müller 2017a; Whyman 2017). Die Untersuchung, ob die Integration von Strukturelementen der kritischen Theorie in das Programm der Tugendethik systematische Probleme dieses Paradigmas lösen kann, lässt sich auf diese Weise auch als Fortführung des aktuellen philosophischen Diskurses begreifen. Nachdem nun der begriffliche Rahmen und der philosophiehistorische Hintergrund meiner Problemstellung vorgestellt und auch eine erste systematische Verortung dieser Thematik vorgenommen wurde, lässt sich nun zur Darstellung der hier getroffenen methodischen Entscheidungen, meiner Thesen und des weiteren Aufbaus dieses Buches überleiten.

1.3 Methodische Entscheidungen, Thesen und Aufbau

Der Ausgangspunkt dieses Buches ist die Annahme eines Vorrangs der Lebensform vor ethischen Maßstäben, also die Übernahme des Standpunkts der →*Tugendethik*, so wie ich ihn hier gefasst habe. Auch wenn dieser Ausgangspunkt selbst Gegenstand der metaethischen Diskussion ist, lässt es sich in der Philosophie praktisch nicht vermeiden, solche Vorentscheidungen über den Ausgangspunkt zu treffen, um den Gegenstand der eigenen Untersuchung überhaupt irgendwie bearbeitbar zu halten (vgl. Hursthouse 1999, S. 8). Die zentralen Intuitionen, die hinter den verschiedenen großen ethischen Paradigmen stehen, lassen sich schließlich nur unter hohem Aufwand diskutieren, indem man in eine Auseinandersetzung mit den anderen großen Paradigmen eintritt. Dass diese Auseinandersetzung aber überhaupt eindeutig und allgemeingültig entschieden werden kann – zumal ich sie hier nur nebenbei behandeln könnte –, lässt sich bezweifeln, wie später noch deutlich werden wird (s. Kap. 6.2.1). Vor diesem Hintergrund wird sich diese Arbeit argumentativ nur innerhalb der Tradition der aristotelischen Tugendethik bewegen, weshalb sie auch nur mit einem eingeschränkten Begründungsanspruch auftreten kann.

Vielleicht ist es an dieser Stelle aber dennoch erforderlich, etwas zu dem Einwand zu sagen, die für uns relevante Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen ethischen Paradigmen sei doch eigentlich relativ einfach durch den Verweis auf vermeintlich neutrale und allgemeingültige Fehlschluss-Argumente entscheidbar. So wird etwa vorgebracht, dass die Vorwürfe des naturalistischen Fehlschlusses bzw. des Sein-Sollen-Fehlschlusses das Programm einer naturalistischen Tugendethik von vornherein widerlegen würden. Eben weil hier eine so starke rhetorische Figur im Spiel ist – nämlich die Rede vom ›Fehlschluss‹ –, will ich hier kurz auf diese beiden Fehlschluss-Vorwürfe eingehen, auch wenn sie, zumindest in Fachkreisen, schon seit längerer Zeit viel von ihrer ehemaligen

Popularität verloren haben. Bei genauerer Betrachtung erweisen sich die betreffenden Fehlschluss-Vorwürfe nämlich entweder ihrerseits als kontrovers und voraussetzungsreich – in diesem Fall können sie unsere Debatte jedoch nicht abkürzen – oder sie lassen sich nicht sinnvoll auf die stärksten Varianten der naturalistischen Tugendethik anwenden und formulieren in diesem Zuge also ein Strohmann-Argument. Wenden wir uns, um dieses Problem aufzuzeigen, zunächst dem Sein-Sollen-Fehlschluss zu.

Der *Sein-Sollen-Fehlschluss* wird auf eine Formulierung von David Hume zurückgeführt, die heutzutage in der Regel so interpretiert wird, dass Hume mit ihr auf ein bestimmtes konservatives Moment der damals vorherrschenden Logik hinweisen wollte, nämlich dass die Konklusion eines gültigen Schlusses bereits in den Prämissen enthalten sein müsse, die diesem Schluss zugrunde liegen (vgl. Pidgen 1991, S. 423; Nelson 2019, S. 360; Pidgen 2019, S. 75). Demnach ließe sich also aus rein wertneutralen, deskriptiven Prämissen nicht auf eine Konklusion schließen, die auch einen normativen Gehalt aufweist. Dieser auf das *logische Schließen* bezogene Fehlschluss-Vorwurf macht jedoch genau genommen noch keine Aussage darüber, *welche Prämissen* man in der Ethik legitimerweise vertreten darf. Dementsprechend wäre es also durchaus möglich, einem Argument Prämissen zugrunde zu legen, die eine Aussage über die Relation der Normativität zur Wirklichkeit oder zu natürlichen Gegenständen enthalten, was in der Folge den logisch gültigen Schluss auf eine normative Konklusion erlauben würde. Dies zeigt sich auch daran, dass Hume selbst, also gewissermaßen der Pate des Sein-Sollen-Fehlschlusses, in der Herleitung von Sollensaussagen ständig auf natürliche Gegenstände und ihre Eigenschaften Bezug genommen hat, etwa auf die Begehren und Sympathien von Menschen (vgl. ebd., S. 76). Dementsprechend begeht auch die naturalistische Tugendethik nicht automatisch einen Sein-Sollen-Fehlschluss, wenn sie in der Herleitung ethischer Aussagen auf die biologische Natur der ethischen Akteure Bezug nimmt, obgleich sie dabei kenntlich machen sollte, dass ihren Schlüssen auch ethische Prämissen zugrunde liegen (vgl. Beier 2021).

Von dem Vorwurf des *naturalistischen Fehlschlusses*, der auf George Edward Moore zurückgeführt wird, erhofft man sich im Vergleich zum Sein-Sollen-Fehlschluss in der Regel die Basis für ein stärkeres Argument. Allerdings war in der Originalschrift, in der Moore diesen Fehlschluss-Vorwurf ursprünglich entwickelt hat – also in der *Principia Ethica* (1903) –, gar nicht so klar, was mit dem Schlagwort ›naturalistischer Fehlschluss‹ genau kritisiert werden sollte. William Frankena hat z. B. argumentiert, dass Moore dort eigentlich eher eine Art *definitorischen Fehlschluss* im Fokus hatte, also etwa die verwirrende definitorische Identifikation von ›gut‹ mit einer natürlichen Eigenschaft, wie etwa ›Lust‹, ohne dass die beiden Begriffe wirklich synonym zueinander verwendet werden

können, was offensichtlich zu Fehlern in der Argumentation verleiten könnte (vgl. Frankena 1939). Im Rahmen des hier verfolgten Projektes geht es jedoch gar nicht um die definitorische *Identifikation* zweier Begriffe, sondern um die *Relation* von ethischen Maßstäben zu Lebensformen bzw. natürlichen Gegenständen. Dass ethische Maßstäbe aber irgendwie mit der Wirklichkeit oder besonderen Strukturen der Wirklichkeit in einer gehaltvollen Beziehung stehen *könnten*, scheint nicht wirklich eine Annahme zu sein, die bereits vor jeder Diskussion – also in sich – irgendeine Art von Denkfehler enthalten müsste.

Die stärkste Fassung vom Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses, die ebenfalls Moore zugeschrieben wird, beinhaltet allerdings tatsächlich die Annahme, dass natürliche Gegenstände bzw. Strukturen in der Wirklichkeit überhaupt keine innere Beziehung zu Normativität aufweisen, weshalb die Ethik dementsprechend in der Herleitung ethischer Aussagen auch in keiner Weise auf diese Elemente Bezug nehmen dürfe. Allerdings basiert diese Position von Moore selbst auf höchst kontroversen Prämissen, nämlich einer bestimmten Theorie, wie man ›gut‹ *eigentlich* verstehen sollte, die heutzutage gar nicht mehr ernsthaft vertreten wird. Dass diese Prämissen ihrerseits nicht logisch zwingend sind, zeigt sich schon daran, dass Moore selbst die betreffende Position in einem posthum veröffentlichten Vorwort zur zweiten Auflage der *Principia Ethica* in weiten Teilen als fehlerhaft bezeichnet hat (vgl. G. E. Moore 1993, S. 2). Auch die naturalistische Tugendethik bringt starke Argumente gegen die betreffenden Prämissen vor, wie wir später noch sehen werden (s. Kap. 2.2). Dementsprechend ist die Rede von einem ›Fehlschluss‹, bloß weil man seinen eigenen Überlegungen innerhalb der Metaethik andere Prämissen zugrunde legt als die, die Moore in einer bestimmten Phase seines Denkens vertreten hat, höchst irreführend bzw. sogar selbst ein Fehler (vgl. McCraw 2019). Natürlich kann man begründet über bestimmte Prämissen streiten, aber in diesem Fall befinden wir uns bereits wieder in der Auseinandersetzung zwischen ethischen Paradigmen, weshalb es sich also als eine Illusion erweist, wir könnten diesen Streit mit der Bezugnahme auf Fehlschluss-Vorwürfe abkürzen oder vorentscheiden. Kehren wir also wieder zurück zu unserem eigentlichen Thema, nämlich der Arbeit an den Problemen innerhalb der Tradition der aristotelischen Tugendethik.

Ich habe in dieser Einleitung bereits dargelegt, welche Positionen in der Metaethik notwendigerweise mit der Anerkennung des Vorrangs der Lebensform vor ethischen Maßstäben einhergehen: Die Relativität ethischer Maßstäbe, der Realismus bzw. Naturalismus und der Objektivismus. Von unserem Ausgangspunkt her müssen wir nun auch diesen Positionen, die zwingend aus der Übernahme dieses Standpunktes folgen, mit Wohlwollen begegnen. Die Probleme, mit denen wir uns hier beschäftigen wollen, ergeben sich dementsprechend erst im Spektrum der verschiedenen systematischen Optionen, die sich über

diesem Ausgangspunkt erheben. Eine wichtige methodische Entscheidung dieses Buches liegt nun darin, dass ich meine eigene Theorie hier aus einer Kritik ebenjener Varianten der Tugendethik entwickeln will, die mit dem Naturalismus der ersten Natur und dem Essentialismus assoziiert sind, auch wenn ich diese Varianten in ihren gegenwärtigen Formulierungen für besonders problembehaftet halte. Trotz dieser Kritik zielt mein Vorgehen dabei aber nicht auf eine einfache Negation der naturalistischen Tugendethik ab, sondern soll letztlich eine Rekonstruktion ihres Programms ermöglichen, in der diese Probleme aufgehoben worden sind. Ein solcher Versuch der Rettung des wahren Gehalts der naturalistischen Tugendethik scheint nun jedoch eine Rechtfertigung zu erfordern. Schließlich wäre es auch möglich, im Rahmen des hier verfolgten Projekts von der anderen Seite des tugendethischen Diskurses auszugehen, also von Ansätzen, die einen reinen Kulturalismus oder einen Naturalismus der zweiten Natur vertreten. Warum sollte also ausgerechnet die naturalistische Tugendethik den Ausgangspunkt darstellen, von dem aus das Projekt der Entwicklung einer kritischen Theorie der Tugendethik aufgenommen wird?

Der wohl zentrale Punkt, der für das eben skizzierte Vorgehen spricht, liegt darin, dass auch ein tugendethischer Naturalismus der zweiten Natur zumindest indirekt auf eine Vorstellung von der ersten Natur verwiesen ist, selbst wenn deren Bedeutung möglicherweise negiert wird. Die kulturell geformten Phänomene, die man mit dem Begriff der zweiten Natur beschreibt, mögen zwar eine eigene Dynamik entfalten, dennoch erheben sie sich vor dem Hintergrund biologischen Lebens. Die menschlichen Lebensformen sind zwar wesentlich gesellschaftlich-historisch bestimmt, trotzdem werden auch sie von biologischen Menschen gemacht, die keine reinen Geist- oder Vernunftwesen sind. Und auch wenn diese gesellschaftlich-historische Ebene einen Vorrang vor der biologischen Ebene hätte, hier also eine Art Überformung stattfinden würde, so ließe sich doch die Frage nach der Dynamik dieser Beziehung stellen. In dieser Hinsicht scheint es legitim, der ersten Natur ein systematisches Interesse zu widmen (s. a. Sayer 2019).

Man hat der ersten Natur in der kritischen Sozialphilosophie oftmals eine gewisse Starrheit unterstellt, sodass nur das Postulat eines möglichst totalen Vorrangs der gesellschaftlich-historischen Ebene vor den biologischen Faktoren den Anspruch auf eine progressive Position erheben konnte. Im Licht einer falsch verstandenen ersten Natur kann aber auch unsere Vorstellung von der zweiten Natur verzerrt werden. Erlangt man jedoch ein dynamisches Verständnis der ersten Natur, scheint es auch weniger problematisch, das Vorhandensein einer nicht bloß einseitigen Beziehung zwischen erster und zweiter Natur anzuerkennen. Wenn es aber um ein besseres Verständnis dieser Beziehung von erster und zweiter Natur geht – wobei ich diese Dichotomie letztlich aufbrechen werde –, dann ist es

am Ende gar nicht mehr entscheidend, von welcher Seite man methodisch ausgeht. Eben weil die bisherigen Varianten des ethischen Naturalismus der ersten Natur aber bislang so unbefriedigend geblieben sind, liegt in diesem Forschungsfeld noch ein großes Potential, das eine nähere Untersuchung rechtfertigt.

Sicherlich wäre es auch möglich, statt von der aristotelischen von der hegelianischen Tradition auszugehen, um ein Verständnis der Beziehung von erster und zweiter Natur zu erarbeiten. Dieser Zug scheint mit Blick auf die Stoßrichtung dieses Buches, nämlich hin zu einer kritischen Theorie der Ethik, sogar nahezuliegen. Diese Untersuchung würde wohl vor allem dann zu anderen Ergebnissen führen, wenn man die Verbindung von Hegel und Aristoteles eher schwach, die Verbindung von Hegel und Kant aber eher stark liest. Allerdings gibt es in dieser Hinsicht bereits eine wertvolle Untersuchung (vgl. Khurana 2017), der ich, wenn man sich auf diesen Ausgangspunkt einlässt, nur wenig hinzuzufügen hätte. Anstatt aber von einem stärker aristotelisch gedeuteten Hegel auszugehen – wofür es ja auch einige Ansatzpunkte gibt (s. z. B. Ferrarin 2001; Pinkard 2012) –, scheint es mir dann doch fruchtbringender, direkt mit Aristoteles zu beginnen. Auf diese Weise lässt sich hier zumindest die exegetische Diskussion, inwiefern man Hegel überhaupt stärker aristotelisch lesen sollte oder kann, weitestgehend vermeiden. Soviel also zu den methodischen Vorentscheidungen, die der Argumentation dieses Buches zugrunde liegen. Die Hauptthesen, die ich von diesem Ausgangspunkt aus entwickeln werde, sind nun folgende:

– *Hauptthese 1)* Die spezies-essentialistische Interpretation des Konzepts der Lebensform erzeugt einen inneren Konflikt mit den Ansprüchen der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik an ihre eigene Theorie, wodurch dieser Ansatz funktionsuntüchtig wird.
– *Hauptthese 2)* Die Loslösung des Konzepts der Lebensform vom Spezies-Essentialismus, die auf eine kritische Theorie der Tugendethik verweist, ist in der Lage, diesen inneren Konflikt der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik produktiv aufzuheben und – unter Beibehaltung der anderen zentralen Strukturmomente – in eine neue Form der Funktionalität zu überführen.

Der Spezies-Essentialismus stellt dabei eine Sonderform des Essentialismus dar, die ich später genauer erklären werde (s. Kap. 2). Ich werde nun noch kurz und in sehr allgemeiner Form auf meine Hauptthesen eingehen.

Die Wurzel des inneren Konflikts, der gemäß meiner ersten Hauptthese das Programm der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik auszeichnet, liegt – so will ich zeigen – darin, dass sie die Lebensform als ein einheitliches, starres und harmonisches Gebilde konzipiert. Diese Vorstellung lässt sich meines Erachtens bereits auf der Ebene der ersten Natur nicht halten. Der Versuch, bei

biologischen Lebensformen das Moment der Entwicklung ausklammern zu wollen, ist vor dem Hintergrund des anhaltenden Evolutionsprozesses des Lebens auf der Erde zum Scheitern verurteilt. Dennoch soll es mir nicht einfach darum gehen, die Tugendethik von einer externen Perspektive – etwa der Perspektive der Evolutionsbiologie – zu kritisieren. Ein solches Vorgehen würde drohen, die eigentliche Argumentation der Tugendethik zu verfehlen, da die Evolutionsbiologie sich schließlich gar nicht mit der Ermittlung ethischer Tatsachen beschäftigt. Darüber hinaus hat die Tugendethik aber auch bestimmte Verteidigungsstrategien entwickelt, um sich gegen eine solche externe Kritik vonseiten der Biologie oder einer ›evolutionären Ethik‹ abzuschotten. So erkennen die modernen Varianten der naturalistischen Tugendethik die Evolutionstheorie durchaus an, aber obwohl sich ihre Überlegungen auf eine quasi-biologische Ebene der Lebensform beziehen, könne die Evolution in diesem Rahmen dennoch vernachlässigt werden oder spiele keine Rolle. Will man diesen Standpunkt noch kritisieren, so müssten die Einwände interner Natur sein. Tatsächlich glaube ich jedoch, dass sich hier – wie gefordert – ein solcher innerer Konflikt zwischen den von der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik verwendeten Konzepten und dem Anspruch an ihre eigene Theorie aufzeigen lässt, wenn man diese Konzepte vor dem Hintergrund bestimmter Erkenntnisse der philosophischen Biologie betrachtet, die von den Vertretern dieser Strömung prinzipiell anerkannt werden. Die Kritik, die ich versuche durchzuführen, verfährt in dieser Hinsicht methodisch als immanente Kritik (s. Kap. 2).

Der Konflikt zwischen den von der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik verwendeten Konzepten und dem Anspruch an ihre eigene Theorie, den ich versuche in diesem Buch aufzuzeigen, lässt sich an dieser Stelle nur in verallgemeinerter Form vorwegnehmen. Er wird dadurch erzeugt, dass die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik auf der einen Seite den Anspruch vertritt, die Verwirklichung der Tugenden durch das Individuum stehe in systematischer Beziehung zu einem Nutzen für das Individuum, etwa dem eigenen Gedeihen oder Wohlergehen. Auf der anderen Seite wird jedoch angenommen, dass allein über ein spezies-essentialistisch verstandenes Konzept der Lebensform bestimmt werden könne, was für das Individuum als Tugend gelte (wobei Tugend hier in einem weiten Sinne zu verstehen ist, etwa als ›Vortrefflichkeit‹, ›Tüchtigkeit‹ oder ›Gutheit‹). Diese Position lässt sich jedoch, wie zu zeigen sein wird, nur sinnvoll durchhalten, wenn alle Mitglieder einer Lebensform darauf bezogen wären, ihr Leben unter den gleichen (natürlichen) Bedingungen zu verrichten, es also keine fundamentalen Konflikte, Differenzen und Entwicklungen innerhalb der Lebensform gäbe. Spielt nur eines dieser Elemente eine Rolle, dann zeigt sich, dass der Nutzen für die Mitglieder einer Lebensform variieren kann, etwa wenn sich die Umwelt ändert oder die Individuen eine abweichende Form der Anpas-

sung an die Umwelt realisieren. Ist dies der Fall, dann droht die spezies-essentialistische Konzeption der Lebensform den Anspruch an die eigene Theorie, dass die Tugend einen Nutzen für das Individuum bedeuten muss, systematisch zu unterlaufen. Zwei für das Projekt der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik konstitutive Ideen – also das Konzept der Lebensform einerseits und der Nutzen der Tugend für das Individuum andererseits – geraten auf diese Weise miteinander in einen Konflikt.

Durch diese Problematik wird ein ganzer Komplex von Fragen angeschnitten, die in allgemeiner Form auch im Kontext einer kritischen Theorie der Gesellschaft von Bedeutung sind. Schließlich war es insbesondere die frühe kritische Theorie, die in ihrer Gesellschaftstheorie dem Individuum und der Beziehung von Individuum und Gesellschaft im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, etwa durch die Berücksichtigung psychologischer Faktoren. Die Tugendethik wird nun durch den inneren Konflikt ihrer eigenen Grundannahmen auf einer anderen Ebene mit analogen Fragen konfrontiert, die den Entwicklungsprozess von biologischen Lebensformen und die Rolle der Individuen innerhalb dieses Prozesses betreffen. Wie kann eine Lebensform als ein starres, einheitliches und harmonisches Gebilde konzipiert werden, wenn sie sich doch im Laufe der Zeit entwickelt? Muss es dann nicht doch Elemente in einer Lebensform geben, die ihrer Tendenz nach über sie hinaustreiben? Welche Rolle spielt für das Verständnis dieses Entwicklungsprozesses der Konflikt zwischen Individuum und Lebensform, der sich darin äußert, dass auf der einen Seite das gute Leben in einem Nutzen für das Individuum gesehen wird, dieser Anspruch jedoch auf der anderen Seite mit Verweis auf die Anforderungen negiert wird, die über das Konzept der Lebensform an das Individuum herangetragen werden? Welche Rolle spielt die Abweichung der Individuen von der vermeintlichen Normalität für den Transformationsprozess der Lebensform?

Dass sich die eben genannten Fragen, die im Kontext des philosophischen Unterbaus der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik gestellt werden, auf eine biologische Ebene der Lebensform beziehen, mag auf den ersten Blick irritieren. So könnte man meinen, es sei für das gute Leben von Menschen doch eigentlich irrelevant, ob sich etwa die biologische Lebensform von Löwen auch durch Entwicklungen, Differenzen und Konflikte auszeichne oder nicht. Eine zentrale Position der naturalistischen Tugendethik, an der ich hier versuchen werde festzuhalten, besteht jedoch darin, dass es in der ethischen Bewertung – etwa in der Frage, was ein gutes Leben ist – gewisse allgemeine Zusammenhänge gibt, die sich bei allen Lebewesen zeigen, nämlich dass sich solche ethischen Bewertungen eben auf den Kontext einer Lebensform beziehen. Dieser Zusammenhang von ethischer Bewertung und Lebensform kann bei arationalen Lebewesen, deren Lebensformen eher einfach strukturiert sind und die keine

gesellschaftlich-historische Dimension aufweisen, prinzipiell leichter erforscht werden, als wenn man sich in einer solchen Untersuchung direkt mit komplexen Lebensformen befassen würde. Eine Schwierigkeit besteht dann natürlich darin, den Anstieg der Komplexität zu berücksichtigen, wenn die ethische Bewertung schließlich auf Mitglieder der menschlichen Lebensform angewendet werden soll. Es ist nun aber leicht einzusehen, dass der Sprung auf eine höhere Ebene der Komplexität leichter machbar erscheint, wenn Ansatzpunkte für Komplexität, wie einfache Formen von Entwicklungen, Konflikten und Differenzen innerhalb biologischer Lebensformen, bereits von Anfang an berücksichtigt werden.

Anstatt das Programm der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik und die hinter ihr stehenden Intuitionen einfach zu negieren, indem sie mit Phänomenen konfrontiert wird, die von ihr nicht mehr eingeordnet werden können, soll es mir also darum gehen, dieses Programm so zu rekonstruieren, dass es auch den Konflikt, die Differenz und die Entwicklung innerhalb von Lebensformen abbilden kann. Die Hoffnung in diesem Unternehmen, die auch meiner zweiten Hauptthese zugrunde liegt, besteht darin, dass sich auf diese Weise das Programm der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik mitsamt ihren inneren Konflikten auf eine höhere Stufe heben lässt. In Bezug auf die Stoßrichtung dieser Kritik ergeben sich natürlich nicht nur Parallelen zur frühen kritischen Theorie (die im Bereich der Gesellschaftstheorie besonders den Konflikt und die Entwicklung berücksichtigte), sondern auch zur feministischen Philosophie oder der Philosophie der Behinderung (die sich beide besonders mit der Differenz und der Beziehung von Biologischem und Sozialem beschäftigt haben) und zur modernen philosophischen Biologie (die versucht hat, die Entwicklung und die Differenz innerhalb biologischer Lebensformen nachzuvollziehen). Freilich lassen sich hier aber nicht alle diese Diskurse in gleicher Weise berücksichtigen, sondern der Fokus in diesem Buch liegt auf der kritischen Theorie der Gesellschaft und jenen kritischen Ansätzen der philosophischen Biologie, die eine Überleitung des tugendethischen Diskurses zur kritischen Theorie ermöglichen.

Um zu untersuchen, ob sich die Überlegungen zur Beziehung von Lebensformen und ethischen Maßstäben, die wir zunächst in Bezug auf biologische Lebensformen im Allgemeinen entwickeln, anschließend auf menschliche Lebensformen übertragen lassen, braucht es ein Verständnis der Besonderheiten menschlicher Lebensformen. Dieses Verständnis werde ich in Auseinandersetzung mit Erich Fromm und Alasdair MacIntyre entwickeln, als den Vertretern des Diskurses, bei denen die Verbindung von aristotelischer Tugendethik und kritischer bzw. marxistischer Theorie am weitesten fortgeschritten ist und deren Menschenbild sich deshalb am leichtesten zur Fortführung der hier entwickelten Überlegungen nutzbar machen lässt. Vor diesem Hintergrund können wir uns

dann systematischen Fragen an dieses neue Verständnis der Bewertungsstruktur zuwenden, etwa der Rolle der Reflexion.

Damit sind an dieser Stelle die Hauptthesen, die ich in diesem Buch versuchen werde zu entwickeln, und die mit ihnen verbundenen methodischen Vorentscheidungen dargestellt. Für das Verständnis dieses Buches und der Tugendethik ist bis hierhin eine allgemeine Grundlage gelegt worden, die die nun folgenden spezifischen Argumentationsschritte erleichtern sollte und bereits eine Art Überblick über dieses Unternehmen geleistet hat. Es folgt nun noch eine Aufschlüsselung des weiteren Aufbaus.

In den Kapiteln 2–3, die den ersten Teil dieses Buches ausmachen, lege ich meine erste Hauptthese dar, der zufolge das Konzept der Lebensform, wie es den verschiedenen Ansätzen der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik zugrunde liegt, durch schwerwiegende Probleme gekennzeichnet ist. Dies erfordert eine Analyse der Struktur dieser Ansätze, die jedoch zugleich nur im Rahmen einer Kritik vollständig eingelöst werden kann. In Kapitel 2 entwickele ich, stellvertretend für die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik insgesamt, eine Analyse und Kritik des Ansatzes von Philippa Foot. Diese Diskussion wird zeigen, dass ihr Ansatz bislang in sich widersprüchlich geblieben ist und deshalb zum Gegenstand einer immanenten Kritik werden kann. In Kapitel 3 wende ich mich verschiedenen möglichen Rettungsversuchen für die bei Foot aufgedeckten Probleme zu, die ich aus den Ansätzen von Michael Thompson, Thomas Hoffmann, Micah Lott, John Hacker-Wright, Garett Merriam und Jeff McMahan ableite. Diese Rettungsversuche erweisen sich jedoch als problematisch, weshalb sich unser Interesse auf eine bislang noch nicht ausgeschöpfte systematische Option fokussieren wird, nämlich die Entwicklung einer kritischen Theorie der Tugendethik.

In den Kapiteln 4–7 versuche ich in zwei Teilen meine zweite Hauptthese zu bestätigen, die auf die Aufhebung der Probleme der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik durch die Entwicklung einer kritischen Theorie der Tugendethik abzielt. In den Kapiteln 4 und 5, die den zweiten Teil ausmachen, entwickle ich den ersten Aspekt meiner zweiten These: eine kritische Theorie biologischer Lebensformen im Allgemeinen. In Kapitel 4 werde ich in Auseinandersetzung mit der Biologie Vorüberlegungen für ein neues Verständnis einer Teleologie anstellen. In Kapitel 5 werde ich vor dem Hintergrund dieser Vorüberlegungen ebendieses neue Modell einer Teleologie entwickeln, das als dialektisch ausgewiesen werden soll.

In den Kapiteln 6 und 7, die den dritten Teil ausmachen, entwickele ich den zweiten Aspekt meiner zweiten These, nämlich eine kritische Theorie menschlicher Lebensformen als einem Sonderfall biologischer Lebensformen. Kapitel 6 wird in Auseinandersetzung mit Fromm und MacIntyre die Besonderheiten

menschlicher Lebensformen darstellen, von denen wir in der anschließenden systematischen Diskussion ausgehen werden. Kapitel 7 wird die systematischen Fragen klären, die sich aus der Anwendung des Modells der dialektischen Teleologie auf menschliche Lebensformen ergeben und schließt mit einem Fazit und Ausblick auf die Möglichkeit, die hier angestellten Überlegungen, die sich eigentlich auf der Ebene der Metaethik abspielen, auf die normative Ethik zu übertragen.

I
Eine Kritik der Tugendethik

2 Die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik: Eine immanente Kritik

Dieses Kapitel entwickelt eine immanente Kritik der *→neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik*. Mit *immanenter Kritik* meine ich hier ein Verfahren, in dem aufgezeigt werden soll, dass verschiedene Elemente oder Ebenen, die für einen bestimmten Ansatz konstitutiv sind, so angelegt sind, dass sie in systematischer Weise Unstimmigkeiten erzeugen und sich also, wenn man den Ansatz konsequent zu Ende denkt, wechselseitig unterlaufen. Methodisch geht es immanenter Kritik dabei nicht um eine einfache Negation oder eine Widerlegung, sondern das Interesse liegt in der Ausnutzung des Überschusspotentials, das mit der Spannung gegeben ist, die aus diesem inneren Konflikt resultiert. Das Ziel besteht darin, durch die Fortführung der bestehenden progressiven Tendenzen und die Aktivierung der verbliebenen Ressourcen dieses Ansatzes einen Transformationsprozess anzustoßen, der auf eine produktive Aufhebung des betreffenden Konflikts hinwirkt, indem er die miteinander konfligierenden Ebenen in ein neues, funktionales Wechselverhältnis bringt (s. a. Stahl 2013b; Jaeggi 2014, Kap. 6).

Dieses Unternehmen der immanenten Kritik der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik lässt sich hier nur in exemplarischer Weise durchführen. Wenn es ein Werk gibt, das den Geist, aber auch die charakteristischen Probleme und Spannungen dieser Strömung paradigmatisch vermittelt, dann dürfte es sich dabei wohl um *Natural Goodness* (2001) von Philippa Foot handeln (vgl. Hähnel 2017, S. 4). Nachfolgende Beiträge dieser Strömung haben sich oft auf dieses Werk als ihren Ausgangspunkt bezogen und dabei versucht, die dort entwickelten Ideen zu rekonstruieren, neu zu interpretieren oder klarer zu formulieren (s. z. B. M. Thompson 2008; Hoffmann 2014). Andere Beiträge, die Einfluss auf diese Strömung hatten (s. z. B. McDowell 1995; M. Thompson 1995) oder die ihr zugerechnet werden können (s. z. B. A. W. Müller 1998; MacIntyre 1999), haben sich in Auseinandersetzung mit Foot herausgebildet. Aus diesem Grunde eignet sich *Natural Goodness* in besonderer Weise für die exemplarische Durchführung einer immanenten Kritik dieser Strömung.

Eine Gefahr, die mit diesem Vorgehen verbunden ist, könnte allerdings darin liegen, dass man auf diese Weise einen ›Strohmann‹ konstruiert. Schließlich gibt es eine ganze Reihe späterer Beiträge, die sich an den Problemen von Foots Ansatz abgearbeitet haben (s. z. B. Hoffmann & M. Reuter 2010; Hacker-Wright 2018b). Um ein solches Strohmann-Argument zu vermeiden, werde ich derartige Rettungsversuche und Weiterentwicklungen in einem späteren Kapitel eigenständig berücksichtigen (s. Kap. 3), auch wenn ich diese Debatte durch die immanente Kritik, die ich in diesem Kapitel entwickele, vorstrukturiere. Ich werde diese nachfolgenden Beiträge also nur in einer bestimmten Hinsicht einbeziehen, insofern sie nämlich einen Lösungsvorschlag für die Probleme enthalten, die ich in diesem Kapitel formuliere.

Der Konflikt, an dem eine immanente Kritik ansetzt, muss für den betreffenden Ansatz konstitutiv sein – ansonsten ließe sie sich leicht abwehren und wäre nicht in der Lage, von innen heraus einen Transformationsprozess anzustoßen. Folglich müsste man bereits auf diesen Konflikt gestoßen werden, wenn man einfach nur versucht, die Elemente zu verstehen, die für diesen Ansatz konstitutiv sind. In der Erarbeitung eines solchen Verständnisses, das zu einer immanenten Kritik überleitet, wird im Folgenden die Aufgabe bestehen. Dabei wird es nicht notwendig sein, alle Elemente von Foots Ansatz zu verstehen, da sich der für mich interessante Konflikt bereits auf einer ganz basalen Ebene nachweisen lassen wird. Eben weil sich dieser Konflikt bereits auf dieser basalen Ebene abspielt, die von allen Ansätzen der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik weitestgehend geteilt wird, kann eine immanente Kritik, die bei Foot ansetzt, auf die ganze Strömung bezogen werden. Eine Reihe umstrittener, weitergehender Thesen von Foot, die auf dieser Basis aufbauen, kann in der Folge bis auf Weiteres ausgeklammert werden. Dies betrifft auch eine wichtige Pointe von Foots Ansatz, nämlich die Rolle der Rationalität. Insofern mitunter behauptet worden ist, dass vor dem Hintergrund dieser Pointe bestimmte basale Thesen anders gedeutet werden müssten oder sie an Bedeutung verlieren würden, werde ich diese Position allerdings später als möglichen Rettungsversuch für die Probleme diskutieren, die sich auf dieser basalen Ebene ergeben werden (s. Kap. 3.1). Beginnen werde ich das Unternehmen einer immanenten Kritik der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik jedoch zunächst allgemein, nämlich mit der Rolle, die das Aristotelische im Selbstverständnis dieser Strömung spielt.

2.1 Das Aristotelische im Selbstverständnis der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik

Es ist schon des Öfteren darüber spekuliert worden, was eigentlich das spezifisch Aristotelische an der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik sein soll (s. z. B. Brüllmann 2011; Sanford 2015, Kap. 5; Rapp 2017; Hirji 2019; s. a. Beier 2019). Dabei handelt es sich freilich um eine exegetische Frage und je nachdem, welche Auslegung des aristotelischen Werkes man für angemessen hält, wird man auch zu einer anderen Einschätzung kommen, bis zu welchem Grad diese Strömung tatsächlich als genuin aristotelisch gelten kann. Erschwert wird die Beantwortung dieser Frage dadurch, dass man die Möglichkeit in Betracht ziehen muss, dass Aristoteles in verschiedenen Phasen seines Lebens unterschiedliche Positionen vertreten haben könnte oder sich vielleicht sogar bestimmte Elemente seiner Theorie widersprechen. In diesem Fall müsste man also eher fragen, an *welchem Aristoteles* oder an *welcher Tendenz* seines Denkens die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik anknüpft. Nun ist hier allerdings nicht der Raum, das anspruchsvolle Unternehmen einer solchen Exegese aufzunehmen. Für uns ist es aber ohnehin viel interessanter, was es über das *Selbstverständnis* der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik aussagt, dass sie bestimmte Denklinien, die klassischerweise Aristoteles zugeschrieben werden, offensichtlich nicht mehr aufgreift oder fortsetzt. Wenn sich nämlich hinterher zeigt, dass in der Theorie der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik gerade die Momente wieder auftauchen, von denen sie sich vorher bei Aristoteles selbst distanziert hat, haben wir schließlich einen Ansatzpunkt für eine immanente Kritik gewonnen, bei dem gar nicht mehr entscheidend ist, ob nun diese oder jene Aristoteles-Interpretation exegetisch gesehen am plausibelsten ist.

Dennoch scheint es mir auch eine allgemeine, strukturelle Überschneidung zwischen der antiken Tugendethik des Aristoteles und der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik zu geben, die bereits für sich genommen die Einordnung in die Tradition des Aristotelismus rechtfertigen würde. Im vorherigen Kapitel habe ich die metaethische Grundstruktur der Tugendethik dargelegt, also die allgemeinsten metaethischen Weichenstellungen, die notwendig sind, um in das Spektrum der →*Tugendethik*, so wie ich sie hier definiert habe, zu gelangen (s. Kap. 1.1). Ist diese Basis erst einmal gelegt, ergibt sich für die Ansätze der Tugendethik die weiterführende Aufgabe, innerhalb dieses Spektrums ein Schema zu erarbeiten, das es praktisch ermöglicht, ethische Bewertungen vorzunehmen. Andere Paradigmen – wie der Kantianismus oder der Kontraktualismus – haben versucht, an dieser Stelle in der Entwicklung ihrer Ethik ein allgemeines, an sich vernünftiges Prinzip zu formulieren, das ihnen als derartiges Schema dient, um ethische Urteile zu generieren. Die Diskussion verschiedener Vorschläge für ein

bestimmtes Verfahren zur Ableitung ethischer Maßstäbe bewegt sich eigentlich bereits auf der Ebene der →*normativen Ethik*. Dem Schema, nach dem wir hier suchen, liegt jedoch die Frage nach der Ausformulierung des genauen Zusammenhangs von ethischen Maßstäben und Lebensformen als *Bedingung* zugrunde, und diese Frage bleibt eine Frage der →*Metaethik*, die in der Erstellung dieses Schemas mitverhandelt wird. Unsere Untersuchung, wie die Idee eines Vorrangs der Lebensform vor ethischen Maßstäben konzipiert werden kann, reicht auf diese Weise also in den Bereich der normativen Ethik hinein. Die theoretische Ebene, die uns beschäftigt, – also das besagte Schema, aus dem sich ethische Bewertungen ableiten lassen sollen – nenne ich die →*Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik*. Dabei können wir durch unsere metaethische Eingrenzung bereits einen ersten vagen Umriss dieser Bewertungsstruktur erstellen, also eine Reihe von Elementen benennen, die sich, wenn man sie allgemein formuliert, in allen naturalistischen Ansätzen der Tugendethik (zumindest in meinem engen Sinne) in der einen oder anderen Form finden lassen sollten:

Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik: Der ethische Maßstab, der für ein Individuum gültig ist, leitet sich aus der teleologischen Verfasstheit des betreffenden Individuums ab, die in einer objektiven Instanz wurzelt, die wesentlich mit ihm verknüpft ist. Diese immanente Teleologie generiert für das Individuum eine Güterstruktur. Die Aneignung dieser Güter stellt aus der Perspektive der Ethik das Telos des Individuums dar, das sich mit dem guten Leben identifizieren lässt.

So allgemein formuliert ist diese Bewertungsstruktur relativ unproblematisch. *Könnte* man erst einmal voraussetzen, dass es eine objektive, interne teleologische Verfasstheit von Individuen gäbe, *dann* schiene es auch einsichtig, dass das gute Leben dieser Individuen mit der Güterstruktur zu tun hat, die durch diese teleologische Verfasstheit generiert wird. Die Schwierigkeit für die verschiedenen tugendethischen Ansätze besteht allerdings darin, die einzelnen Elemente dieser allgemeinen Bewertungsstruktur auszuformulieren und ihre Verankerung in der Realität darzulegen, sodass man mithilfe dieses Schemas am Ende zu konkreten Ergebnissen gelangen kann. Die zentrale Frage ist hier, wie man das Element der *teleologischen Verfasstheit* bzw. die Idee einer *immanenten Teleologie* zu verstehen hat. Die teleologische Verfasstheit, die ich hier im Zentrum der Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik sehe, ist ja gerade in der Moderne strittig geworden und dementsprechend schwierig ist es, dieses Element auszuformulieren, ohne das diese Bewertungsstruktur überhaupt keine Basis hätte.

Vor dem Hintergrund des vorherigen Kapitels ist klar, dass dieses Element der teleologischen Verfasstheit des Individuums seinerseits konzeptuell mit der

Lebensform des Individuums zusammengedacht werden kann bzw. mit den verschiedenen möglichen Interpretationen des Konzepts der Lebensform. In diesem Fall ist eine →*Lebensform* also nicht einfach nur eine irgendwie *reguläre* Form der Organisation des Lebens – so lautete unsere bisherige Arbeitsdefinition –, sondern sie müsste, tugendethisch verstanden, auch ein teleologisches Element aufweisen. Die Lebensform (bzw. der ihr zugehörige Verbund von Individuen) müsste folglich so konzipiert werden, dass sie in ihrer spezifischen Regularität *zielhaft* auf die Erreichung bestimmter Güter ausgerichtet ist. Die klassische tugendethische Antwort auf die Frage, wie nun die teleologische Verfasstheit des Individuums zu verstehen ist, liegt in dem Verweis auf das *Wesen,* die *Form* oder die *Natur* des Individuums – also im Verweis auf Essenzbegriffe – bzw. darin, dass mit diesen Essenzbegriffen eine *ideale* Lebensform verbunden ist, und über diese Essenzbegriffe lässt sich feststellen, worin das gute Leben des betreffenden Individuums besteht. Diese Antwort, die wir im Folgenden nachzuvollziehen haben, findet sich bereits bei Aristoteles.

Ich will in diesem Kapitel zwei unterschiedliche Perspektiven auf das aristotelische Werk entwickeln, aus denen sich jeweils verschiedene Ausformulierungen der Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik ableiten lassen. Mit dieser Vorgehensweise soll nicht impliziert werden, dass diese Perspektiven eigentlich gleich stark wären oder dass sie einen realen Konflikt im Denken des Aristoteles zum Ausdruck bringen würden. Zu diesen Fragen können wir uns im Rahmen dieser Arbeit enthalten. Vielmehr wähle ich diese Perspektiven mit Blick auf das Selbstverständnis der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik aus. Die eine Perspektive scheint mir dabei positiv in das Selbstverständnis der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik eingegangen zu sein, während die andere negativ – also als Gegenstand der Abgrenzung – in dieses Selbstverständnis einfließt. Selbst wenn beide Perspektiven auf Missverständnissen beruhen würden, wenn sie exegetisch gesehen verkürzt oder überspitzt wären, würde dies mein eigentliches Argument nicht berühren, weil für mich der Umgang mit diesen Perspektiven entscheidend ist und nicht so sehr, was Aristoteles wirklich gedacht haben mag (wobei sich bezweifeln lässt, ob es überhaupt möglich ist, diesbezüglich eine abschließende Einigung zu finden).

Was ich bisher als Lebensform bezeichnet habe – also eine reguläre Form der Organisation des Lebens, die für die Mitglieder dieser Lebensform objektive ethische Maßstäbe generiert –, wird bei Aristoteles durch eine Reihe von Konzepten abgedeckt, in deren Zentrum das Konzept der ›Form‹ *(eidos)* steht. Nun kennt Aristoteles zwar auch selbst einen Begriff der Lebensweise, nämlich den Begriff ›*bios*‹, der mitunter auch mit ›Lebensform‹ übersetzt wird (s. a. Ricken 2005a, S. 98). Das Konzept des *bios* generiert aber bei Aristoteles nicht von sich aus ethische Maßstäbe. So kann beispielsweise ein Mensch in seinem Leben ver-

schiedene Lebensweisen verfolgen – etwa die des Kaufmanns, des Politikers oder des Philosophen –, es hängt allerdings von der *Form* des jeweiligen Lebewesens ab, was für es als Gut gelten kann und welche Lebensweise es dementsprechend für das gute Leben qualifiziert. Beide für uns relevanten Perspektiven müssen also mit der Frage beginnen, was Aristoteles unter der Form versteht.

Dabei gibt es einige allgemeine Elemente der aristotelischen Theorie, die wir hier relativ unkompliziert voraussetzen können (obgleich man sich sicherlich auch darüber streiten könnte). Alle Dinge und Lebewesen sind nach Aristoteles aus Materie *(hylē)* und einer immateriellen Form *(eidos)* zusammengesetzt. Dabei ist es die Form, die einen Gegenstand zu dem macht, was er ist. Eine Kugel könnte z. B. aus einem anderen Material bestehen (etwa Bronze oder Gold) und bliebe dennoch, was sie ist, nämlich eine Kugel. Die Form kann den sichtbaren Umriss einer Sache im ausgewachsenen bzw. nicht-beschädigten Zustand bezeichnen (vgl. Met. Θ.8, 1050a 2 ff.; Kullmann 1988, S. 18), insofern sie jedoch ein Essenzbegriff ist, bezeichnet sie auch die innere Struktur, also bei Artefakten deren Funktion, bei Lebewesen deren Fähigkeiten (vgl. Rapp & T. Wagner 2005, S. 151). Neben der Form *(eidos)* kennt Aristoteles auch noch eine Reihe anderer Essenzbegriffe, etwa ›Wesen‹ bzw. ›Substanz‹ *(ousia)* oder – im Falle von Lebewesen – ›Seele‹ *(psychē)*, die sich aber mit dem Konzept der Form überschneiden.

Die Seele ist nach Aristoteles – im Unterschied zu heute verbreiteten Vorstellungen – »etwas am Körper«, insofern sie nicht ohne Körper vorkommt (DA II.2, 414a 19 ff., Übers. v. Theiler in AW 13). Als Form strukturiert sie die organische Materie und ist das, wodurch bzw. »dank dem wir [..] leben, wahrnehmen und überlegen« (DA II.2, 414a 12 f., Übers. v. Theiler in AW 13; s. a. Rapp 2005, S. 159). In seiner Physik unterscheidet Aristoteles vier Erklärungsprinzipien, die das Verständnis eines Gegenstands ermöglichen sollen – die sogenannten vier ›Ursachen‹ *(aitiai)*, namentlich Formursache, Zielursache, Wirkursache und Materialursache (vgl. Phys. II.3, 194b 16–195a 3; Bordt 2002, S. 121 f.). Die Seele eines Individuums erklärt, was für ein Lebewesen es ist und ist in diesem Sinne die Formursache. Die Form bezieht sich dabei nicht auf den aktuellen Zustand eines Lebewesens, sondern meint dessen Idealzustand. Die Form einer Eichel ist dementsprechend bereits die gesunde, ausgewachsene Eiche. Die Erreichung dieses Zustandes ist dabei zugleich die Zielursache der Eichel. In diesem Sinne sind Zielursache und Formursache in ihrem Bezugspunkt identisch (vgl. ebd.). Insofern nur ein Lebewesen mit der Seele einer Eiche das Entstehen von Eicheln bewirkt, ist die Form (bzw. ein Lebewesen mit einer derartigen Form) auch selber Wirkursache eines derartigen Lebewesens (vgl. Phys. II.7, 198a 22–27). Die Materialursache erklärt ein Ding über das Material, aus dem es besteht. Insofern die Seele für Aristoteles aber Form ist, ist sie nicht die Materialursache.

Je nachdem, um was für ein Lebewesen es sich handelt, weist es auch eine andere Seele auf, die der jeweiligen organischen Materie die Ausbildung unterschiedlicher Fähigkeiten ermöglicht. Mit der Seele eines Lebewesens ist folglich eine spezifische Leistung bzw. Funktion *(ergon)* verbunden, die Aristoteles den Pflanzen und nicht-menschlichen Tieren jeweils *en bloc* zuteilt (vgl. M. Thompson 2013, S. 709). Demnach besteht die spezifische Leistung der Pflanzen in Reproduktion und Ernährung, die der Tiere in der Wahrnehmung und die spezifische Leistung der Menschen (und ähnlicher Wesen) in der Vernunft (vgl. DA II.3, 414a 29–414b 19; EN I.6, 1097b 24–1098a 17; s. a. Irwin 1980, S. 49). Dem *ergon*-Argument zufolge lässt sich ein Lebewesen danach bewerten, ob es die mit seiner Seele gegebene spezifische Leistung erfüllt (vgl. EN I.6, 1097b 24–1098a 17). Ist dies der Fall, dann kann diesem Lebewesen Vortrefflichkeit, Tauglichkeit oder Exzellenz zugeschrieben werden: *aretē*. Die Übersetzung von *aretē* mit ›Tugend‹ erweist sich hier – zumindest wenn man dem Gebrauch der Alltagssprache folgt – als zu eng, da sich *aretē* bei Aristoteles nicht nur auf Menschen, sondern prinzipiell auch auf nicht-rationale Lebewesen und sogar auf Artefakte beziehen kann, die ebenfalls eine spezifische Leistung aufweisen (vgl. Höffe 2005, S. 76; Jörn Müller 2016, S. 40 ff.).

Die Relation der Begriffe *eidos, ergon* und *aretē* könnte man als die *basale Begriffsstruktur* bezeichnen, die der aristotelischen Tugendethik zugrunde liegt. Diese Relation lässt sich an folgendem Beispiel verdeutlichen: Eine Schere hat eine bestimmte Form *(eidos)*, mit der eine spezifische Leistung *(ergon)* einhergeht, nämlich das Schneiden. Wenn man mit dieser Schere gut schneiden kann, dann ist es möglich, ihr Vortrefflichkeit *(aretē)* zuzuschreiben: man hat eine gute Schere. Auf diese Weise gelangen wir also zu einem einfachen Bewertungsmodell, das eine Abhängigkeit der Maßstäbe der Bewertung von der Form und der mit der Form verbundenen spezifischen Leistung annimmt. Die Struktur dieses einfachen Bewertungsmodells weist allerdings noch einen Unterschied auf, je nachdem, ob es sich um ein Lebewesen oder ein Artefakt handelt, das bewertet wird. Während die Vortrefflichkeit der Schere sich an einem externen Ziel orientiert – nämlich an dem Ziel, zu dem sie jemand benutzt –, bezieht sich die Bewertung von Lebewesen auf die Ziele, die in ihrer eigenen Form angelegt sind und ihnen selbst nützen, weshalb man hier von einer *immanenten* Teleologie sprechen kann (s. a. Phys. II.7, 198b 4–9). Durch die ihm eigene immanente Teleologie werden für das betreffende Individuum bestimmte Dinge bzw. Leistungen, auf die es innerlich ausgerichtet ist und die es dementsprechend anstrebt, zu objektiven Gütern. Es gilt, dass »alles, was eine Leistung *(ergon)* hat, um dieser Leistung willen da ist« (Cael. II.3, 286a 8, Übers. in Busche 2001, S. 30). Das Telos, auf das ein Lebewesen seiner Natur nach ausgerichtet ist, ist das Wirken gemäß der eigenen Seele (vgl. DA II.4, 415b 15–20; Busche 2001, S. 31). Wird diese spezifische

Leistung, die mit der eigenen Seele verbunden ist, tatsächlich in vortrefflicher Weise erfüllt, so könnte man nun vermuten – und darauf baut die erste hier zu entwickelnde Perspektive auf –, dass Aristoteles dem betreffenden Individuum eigentlich zusprechen müsste, dass es ein *gutes Leben* erreicht habe (vgl. D. Frede 2020, S. 380 f.). Folgendes liegt, zumindest auf den ersten Blick, nahe:

> Da ›leben‹ bzw. ›leben machen‹ das ist, wofür die Seele eines Organismus zuständig ist (nämlich ihr *ergon*), ist das, was eine gute oder tugendhafte Seele zustande bringt, das ›gut leben‹ […]. (Buddensiek 2002, S. 163 f.; s. a. EE II.1, 1219a 19–28; Busche 2001, S. 31)

Ebenso könnte man mutmaßen, dass hier für Aristoteles eigentlich eigenständige Systeme vorliegen müssten, die ihren Wert jeweils in sich selbst tragen. In der Zoologie des Aristoteles könnte man Anhaltspunkte für eine solche Perspektive finden, wenn er etwa schreibt, dass »in allem Natürlichen [..] etwas Wunderbares enthalten [ist]« (PA I.5, 645a 17, Übers. v. Kullmann in AW 17.1), wobei er noch hinzufügt:

> Denn das, was ›nicht zufällig‹ ist, sondern ›zu einem Zweck‹ existiert, ist in den Werken der Natur sogar in besonderem Maße vorhanden. Dem (erfüllten) Ziel aber, um dessentwillen etwas besteht oder geworden ist, kommt das Prädikat ›schön‹ zu. (PA I.5, 645a 24 ff., Übers. v. Kullmann in AW 17.1)

Das Schöne ist aber bei Aristoteles »eine Form des Guten« (Ricken 2005b, S. 297). Diese Perspektive, die ihrer Tendenz nach auf eine Gleichwertigkeit oder Unvergleichbarkeit ethischer Systeme hinausläuft, nenne ich die *→zoologische Perspektive*. Auch wenn diese Perspektive exegetisch gesehen offensichtlich eine unzulässige Überspitzung enthält, weil Aristoteles sicherlich nicht derartig egalitär gedacht hat, ist sie doch die Perspektive, an die die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik positiv anknüpfen könnte. Zumindest ein Aspekt dieser Perspektive kann dabei aber sogar als relativ verbreitet gelten. So weist etwa Devin Henry auf eine Interpretationslinie hin, die sich durch ihre ›organismuszentrierte Perspektive‹ auf die aristotelische Teleologie auszeichnet (s. z. B. Nussbaum 1985, S. 59–106; Balme 1992, S. 96 f.; Judson 2005; Leunissen 2010; Gotthelf 2011, S. 8 n13) und die dadurch charakterisiert werden kann, »dass sie den individuellen Organismus als das finale Ziel behandelt, um dessen willen alle seine Eigenschaften existieren, sodass alle Zielursachen in der Biologie ausschließlich aus der Perspektive des individuellen Organismus selbst verstanden werden können« (Henry 2015, S. 100, Übers. d. Verf.). Im Einklang mit dieser Perspektive urteilt beispielsweise Urs Dierauer, dass für Aristoteles »das Telos der Tiere wie dasjenige der Menschen in der Entfaltung ihrer Möglichkeiten und in der Verwirklichung in ihrer Lebensform, nicht aber in ihrem Dienst an höheren Wesen [besteht]« (Dierauer 1977, S. 156; s. a. Kullmann 1979, S. 19 f.; 2007, S. 172–178). Normativer Bezugspunkt für ein Lebewesen ist das Beste, was es selbst, ausgehend von der ei-

genen Natur, erreichen kann. Es ist so, »daß die Natur nichts umsonst ins Werk setzt, sondern von dem, was möglich ist, immer das, was für das Wesen jeder einzelnen Tiergattung das beste ist« (IA 2, 704b 15 ff., Übers. v. Kollesch in AW 17.2; s. a. IA 8, 708a 9–13; 12, 711a 16 ff.). Die Kriterien dafür, was als eine Missbildung oder Defekt gelten kann, orientieren sich in diesem Sinne nicht an einem abstrakten, externen Ideal, sondern an dem, was regulärerweise vorkommt (s. z. B. GA IV.4, 770b 17–24; s. a. Witt 2012, S. 339 n30). Schließlich gilt es als ein Prinzip der aristotelischen Teleologie, dass die Natur zwar nicht immer ihre Ziele erreichen mag – etwa wenn sie durch äußere Einflüsse davon abgehalten wird –, dass ihr dies aber doch ›in den meisten Fällen‹ *(hōs epi to polu)* gelingt (vgl. GA IV.8, 777a 19 ff.; PA III.2, 663b 27 ff.; Phys. II.8, 199b 23–26; Karbowski 2012, S. 331).

Wenn verschiedene Lebewesen die gleiche Form aufweisen, würde für sie im Rahmen dieser zoologischen Perspektive der gleiche Maßstab für Vortrefflichkeit gelten. Da Aristoteles annimmt, dass die Spezies »für diejenige Gruppe von Tieren [steht], die ihrer Form nach gleich und unter sich zeugungsfähig sind« (Cho 2011, S. 187), hätten wir es demnach bei den Spezies (bzw. den biologischen Lebensformen) mit verschiedenen ethischen Bezugssystemen zu tun, die unabhängig voneinander um ihr eigenes Telos kreisen würden. Hierin spiegelt sich natürlich die metaethische Grundstruktur der Tugendethik (s. Kap. 1.1). Der zoologischen Perspektive wird beispielsweise von Martha C. Nussbaum ein Vorrang im Gesamtwerk des Aristoteles eingeräumt (s. z. B. Nussbaum 2001, S. 292, 373). Wolfgang Kullmann zufolge hält Aristoteles auch in seinem übrigen Werk, trotz teilweise gegenläufiger Passagen, an dieser Idee einer rein immanenten Teleologie fest (s. z. B. Kullmann 1979, S. 17; 1998, S. 47 f., 153, 266, 273). Die basale Begriffsstruktur und die zoologische Perspektive drücken eine Tendenz zur internalistischen (bzw. intrinsischen) Bewertung aus. Damit meine ich eine Position, der zufolge die ethischen Maßstäbe, die für ein Individuum gelten, einzig und allein aus der teleologischen Verfasstheit abgeleitet werden, die dem betreffenden Individuum selbst innewohnt, und dieses Telos letztlich auf den Nutzen für dieses Individuum – also auf sein eigenes gutes Leben – abzielt. Tatsächlich scheint man jedoch berechtigterweise einwenden zu können, dass die zoologische Perspektive, bezogen auf das Gesamtwerk des Aristoteles, verkürzt ist (s. a. Rapp 2017).

Aristoteles etabliert eine zweite Perspektive, die die zoologische in gewisser Weise überlagert und die insbesondere in seiner Metaphysik verankert ist (vgl. Steiner 2005, S. 72, 76). Ich bezeichne diese zweite Perspektive – von der sich die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik abgrenzt – dementsprechend als *→metaphysische Perspektive,* deren Einfluss sich aber auch in den ethisch-politischen Schriften des Aristoteles widerspiegelt (vgl. Kraut 1989, S. 161; Rapp 2017). Man könnte hier auch von einer ›theozentrischen Perspektive‹ oder einer ›globalen Teleologie‹ sprechen, die als Interpretation ähnlich viele Anhänger hat wie die

Idee einer rein organismuzentrierten Teleologie (s. z. B. Cooper 1982; Kahn 1985; Sedley 1991; Matthen 2001; Sedley 2010; Henrigillis 2017). Die metaphysische Perspektive bringt einen neuen Faktor in die Bewertung, den ich bisher völlig ausgeklammert habe, nämlich die letzte Ursache der Bewegung, das heißt: den unbewegten Beweger, den Aristoteles mit Gott *(theos)* identifiziert. Der unbewegte Beweger bewegt die Himmelskörper und (vermittelt über die Himmelskörper) auch die Lebewesen dadurch, dass er selbst Zielursache ist, sodass alles danach strebt, ihm »so ähnlich wie möglich zu werden. Dieses Streben löst in dem, der strebt, die Bewegung aus« (Bordt 2005, S. 589). Aristoteles muss einen solchen unbewegten Beweger postulieren, weil er die Vorstellung ablehnt, es könnte etwas geben, was in Bewegung ist, ohne selbst von etwas anderem bewegt zu werden (vgl. Broadie 2009, S. 238 f.), auch wenn er gleichzeitig die Intuition gelten lassen will, dass beispielsweise Tiere – anders als tote Objekte – nicht rein extern bewegt werden (vgl. Furley 1980, S. 58). Wie auch immer man dies deuten mag, kann es dennoch als gesichert gelten, dass die Lebewesen nicht in gleicher Weise versuchen, die Aktivität des unbewegten Bewegers nachzuahmen, sondern sie tun dies Aristoteles zufolge entsprechend der Möglichkeiten, die in ihrer eigenen Form angelegt sind (vgl. Kahn 1985, S. 182). Somit gibt es also auch hier wieder eine formspezifische Aktivität, die zur Vortrefflichkeit führt und die tatsächlich auch noch etwas mit dem betreffenden Individuum selbst zu tun hat, aber diese Aktivität *kreist nun um etwas Externes.* Und über dieses externe Element schleust Aristoteles in das, was von seiner basalen Begriffsstruktur her eigentlich ein rein internalistisches System hätte werden können, neue, allgemeine und abstrakt gewonnene Kriterien für die Erlangung des guten Lebens ein, die zur Grundlage für die Etablierung einer Hierarchie werden.

Ein derartiges Kriterium ist etwa die Autarkie bzw. Selbstgenügsamkeit *(autarkeia),* die im vollen Sinne nur Gott zukommen soll (vgl. Elm 2005, S. 325). Die Tätigkeit der jeweiligen Lebewesen ist dabei in ihrer jeweiligen Qualität unterschiedlich weit von der Tätigkeit des unbewegten Bewegers entfernt. Diese Tätigkeit wird in der Folge zum Maßstab, um die verschiedenen Reiche des Lebens noch einmal untereinander zu bewerten. Demnach ist die spezifische Leistung einiger Lebewesen – nämlich der Menschen – der spezifischen Leistung Gottes ähnlicher und dementsprechend vollkommener. Die Tätigkeit Gottes ist nämlich die theoretische Betrachtung *(theoria),* deren Qualitätsmerkmal ihre Autarkie sein soll. Die theoretische Lebensweise *(bios theōrētikos)* erfährt auf diese Weise eine Privilegierung, mit der zugleich eine Abwertung anderer Lebensweisen einhergeht.

Aristoteles verengt vor diesem Hintergrund das vorhin dargelegte basale Begriffssystem. Sowohl Pflanzen, Tiere und Menschen haben zwar eine Seele *(psychē),* sie haben eine spezifische Leistung *(ergon)* und sie können in der

Verwirklichung dieser spezifischen Leistung Vortrefflichkeit *(aretē)* erlangen, dennoch erlangen für Aristoteles am Ende nur Wesen mit einer ganz besonderen Form der Vortrefflichkeit bzw. Tugend, die sich nämlich durch Vernunft auszeichnen muss, das gute, glückliche Leben – die *eudaimonia*. Grundsätzlich ausgeschlossen von der *eudaimonia* sind Aristoteles zufolge demnach Tiere (vgl. EN I.10, 1099b 32–1100a 1; X.8, 1178b 24–29), Sklaven (vgl. EN X.6, 1177a 7 ff.; s. a. Pol. I.5, 1254b 22; I.13, 1260a 12 f.; III.9, 1280a 33 f.) und je nach Lesart auch Frauen (vgl. Femenías 1994, S. 170; Karbowski 2019, S. 233 n42). Während die zoologische Perspektive nahelegt, dass alle Individuen ein gutes Leben erlangen können, wenn sie ihr Telos erreichen, scheint es für Aristoteles im Rahmen der metaphysischen Perspektive ohne die *eudaimonia* – ein Begriff, der auch als ›Glückseligkeit‹ übersetzt werden kann – kein gutes Leben *(eu zēn)* zu geben (vgl. PA II.10, 656a 6–9; Buddensiek 2002, S. 164).

Die Lebewesen partizipieren zwar an der Ewigkeit Gottes, dem sie sich in ihrer eigenen Aktivität anähneln wollen, über ihre Fortpflanzung, die zumindest potentiell auf der Ebene der Spezies ewig wiederholt werden kann (vgl. DA II.4, 415a 26–415b 8; GA II.1, 731b 31–732a 1). Dennoch dringen die nicht-rationalen Lebewesen auf diese Weise nicht zum guten, glücklichen Leben – also zur *eudaimonia* bzw. zum *eu zēn* – durch. Die metaphysische Perspektive wird bereits dadurch vorgezeichnet, dass Aristoteles die Seele *(psychē)* von Pflanzen, Tieren und Menschen in eine Hierarchie bringt, wobei die höheren Stufen die niedrigeren in sich enthalten (vgl. DA II.3, 414b 28–32). Die spezifische Leistung *(ergon)* wird dabei nur im höchsten Seelenteil verortet. Der metaphysischen Perspektive entspricht die Position, dass nur die beste der eigentümlichen Tätigkeiten bzw. der spezifischen Leistungen eines Lebewesens das Gut des Individuums ausmacht (vgl. EN I.6, 1098a 15 ff.). Die niederen Funktionen, etwa Ernährung und Reproduktion, wie sie den Pflanzen zu eigen sind, wären dieser Interpretation zufolge kein Bestandteil des guten menschlichen Lebens mehr, weil seine spezifische Leistung allein in der Betätigung seiner Vernunft bestünde (s. z. B. Cooper 1975, S. 155–165). Daneben gibt es jedoch auch eine Interpretation des Konzepts der spezifischen Leistung, die stärker im Einklang mit der zoologischen Perspektive steht (s. z. B. Irwin 1980, S. 48 f.; Wilkes 1980; Nussbaum 1995, S. 113–116). Demnach mag zwar die Rationalität des Menschen die Eigenschaft darstellen, die sein Leben am meisten charakterisiert. Dennoch gehören auch die anderen Funktionen, wie Ernährung und Reproduktion, zum guten menschlichen Leben dazu, auch wenn diese auf eine Weise ausgeführt werden sollten, die im Einklang mit der Vernunft steht (vgl. ebd., S. 113 f.). Diese Lesart geht nicht mit einer Abwertung anderer Lebensformen einher, sondern hebt vielmehr die betreffenden Funktionen beim Menschen auf eine neue Stufe.

Insofern es im Rahmen der metaphysischen Perspektive für das Erlangen des guten Lebens eine besondere Form der Vortrefflichkeit bedarf, ist es auch nur folgerichtig, wenn der Begriff *aretē* von Aristoteles aufgespalten wird, sodass nur noch in einem übertragenen, metaphorischen Sinne bei Tieren oder Kindern von *aretē* gesprochen werden kann, nämlich im Sinne einer natürlichen Tugend (vgl. EE III.7, 1234a 27 f.; EN VI.13, 1144b 1 ff., 16, 36), aber eben keiner im eigentlichen Sinne *echten* Tugend mehr (vgl. EN VI.13, 1144b 14–31; VII.7, 1149b 31–35; Dierauer 1977, S. 152), zu der nun auch bestimmte Qualitäten des Bewusstseins kommen müssen, nämlich der praktischen Klugheit *(phronēsis)*. Den Begriff der *phronēsis* lässt Aristoteles nur im übertragenen Sinne für Tiere gelten, im Sinne einer »vernunftlose[n] Form der Intelligenz« (ebd., S. 153), etwa als »Voraussicht für die Erhaltung ihres Lebens« (EN VI.7, 1141a 27 ff., Übers. v. Dirlmeier in AW 6). Allerdings gibt es auch Hinweise darauf, dass die natürliche Tugend als Voraussetzung oder Vorläufer der praktischen Klugheit fungieren könnte (vgl. EN I.2, 1095b 4 ff.), was dieser klaren Trennung ihren Boden zu entziehen droht und generell für Interpretationsschwierigkeiten gesorgt hat (s. z. B. Sorabji 1974; J. Moss 2014).

Insofern der freie Mann in der kosmischen Hierarchie unter den irdischen Lebewesen am höchsten steht, leitet sich im Rahmen der metaphysischen Perspektive für ihn daraus auch ein Anspruch auf Herrschaft über die unter ihm stehenden Lebewesen ab. So findet sich bei Aristoteles auch eine Aussage, der zufolge »die Pflanzen um der Tiere willen da sind, die übrigen Tiere um der Menschen willen« (Pol. I.8, 1256b15 ff., Übers. v. Schütrumpf in AW 9.1), was in einem klaren Gegensatz zur zoologischen Perspektive steht, auch wenn mitunter geschrieben wurde, dass diese Aussage mit Blick auf das Gesamtwerk des Aristoteles »völlig vereinzelt« dastehe (Dierauer 1977, S. 156 f.; s. a. Kullmann 1988, S. 273). Diese Position, der zufolge ein Lebewesen nur zum Zwecke anderer Lebewesen da ist, lässt sich als ethischer Externalismus charakterisieren. Dieser Externalismus findet sich teilweise sogar in den biologischen Schriften, etwa wenn Aristoteles von ›deformierten Arten‹ spricht, die im Rahmen eines internalistischen Systems nicht vorkommen könnten. Aristoteles bezieht sich hier beispielsweise auf bestimmte Funktionen von Organen – etwa der Augen oder von Scherenhänden –, die bei bestimmten Tierarten – etwa Maulwürfen oder Hummern – regulär in einer vermeintlich defizitären Art und Weise gebraucht werden (vgl. Granger 1987; Karbowski 2012; Witt 2012), wobei er speziesübergreifende Maßstäbe anzulegen scheint (vgl. Gotthelf 1985, S. 39 f.). Es scheint allerdings auch die Interpretation möglich zu sein, dass das Urteil, eine Art sei deformiert, »bloß anzeigt, dass seine Mitglieder eines ihrer Teile in einer atypischen, aber nicht notwendigerweise normativ kompromittierten Weise benutzen« (Karbowski 2014, S. 337, Übers. d. Verf.).

Damit haben wir an dieser Stelle die beiden Perspektiven vorliegen, die mir – entweder als Anknüpfungspunkt oder als Abgrenzungsfolie – für das Selbstverständnis der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik relevant zu sein scheinen. Ganz unabhängig davon, was Aristoteles selbst wirklich gedacht haben mag, können wir sagen, dass sich die moderne Tugendethik durch den Versuch auszeichnet, in ihrer Ethikbegründung auf die Idee eines unbewegten Bewegers, der durch die Art seiner Tätigkeit den Ansatzpunkt für die Etablierung einer Hierarchie zwischen den Menschen und den Reichen des Lebendigen generiert, zu verzichten (s. z. B. Foot 2004a, S. 52 f.; M. Thompson 2013, S. 711; MacIntyre 2016, S. 86). Wie stark eine solche Position mit Aristoteles brechen muss, kann hier offengelassen werden. Auch wenn die zoologische Perspektive, so wie ich sie hier dargestellt habe, exegetisch gesehen vielleicht überspitzt und verkürzt sein mag, scheint sich ein moderner tugendethischer Ansatz, der sich von der metaphysischen Perspektive distanziert, unweigerlich in die Nähe dieser zoologischen Perspektive zu bewegen. Da nun aber auch die aristotelische Lehre von der Form als veraltet gilt, bräuchte ein moderner tugendethischer Ansatz, der an die zoologische Perspektive anknüpfen will, hierzu ein theoretisches Äquivalent, mit dem sich die Idee einer immanenten Teleologie, die der Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik zugrunde liegt, neu begründen ließe.

Es wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels noch deutlich werden, wie genau die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik positiv an die zoologische Perspektive anknüpft und sich negativ von der metaphysischen Perspektive abgrenzt. Dennoch scheint mir der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik, wie sich später auch zeigen wird, die vollständige Loslösung vom ethischen Externalismus, der mit der metaphysischen Perspektive verbunden ist, nicht zu gelingen. Natürlich zeigt sich diese Tendenz nicht mehr in einer Rechtfertigung der Sklaverei. Es braucht aber natürlich nicht direkt die Figur eines unbewegten Bewegers, um eine Instanz in die Ethik einzubringen, die einen externen Einfluss auf die Teleologie der Individuen nimmt und auf diese Weise droht, den für sie gültigen ethischen Maßstab zu verfälschen. Zu genau einer derartigen externen Instanz scheint mir jedoch im Ansatz der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik die Idee einer ›Lebensform der Spezies‹ zu werden, die das Konzept der Form bei Aristoteles beerben soll.

Nach diesem allgemeinen Einstieg können wir uns nun, wie oben angekündigt, dem Werk von Foot zuwenden. Um selbst Funktionsfähigkeit zu erlangen, muss sich die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik an einer zentralen Aufgabe abarbeiten. Sie muss dem veralteten metaphysischen Unterbau bei Aristoteles eine neue Grundlagentheorie gegenüberstellen, wenn sie das Paradigma der Tugendethik in neuer Weise fortführen will. In der Formulierung einer solchen neuen Grundlagentheorie greift Foot eine Reihe von Theorie-Elementen an-

derer Autoren auf. Diese Autoren sind insbesondere Peter Geach mit seiner Analyse von ›gut‹, G. E. M. Anscombe mit ihrer Interpretation ›Aristotelischer Notwendigkeiten‹, Michael Thompson mit seinem Konzept der Lebensform und nicht zuletzt Ludwig Wittgenstein, der seinerseits einen großen Einfluss auf Anscombe, Geach und Thompson ausgeübt hat. Insofern Foot diese Beiträge jedoch nicht einfach übernimmt, sondern sich teilweise in veränderter Form aneignet, werde ich hier weitestgehend von Foots eigener Darstellung der betreffenden Theorie-Elemente ausgehen.

2.2 Der Ausgangspunkt von Philippa Foot in Natural Goodness

In seiner *Principia Ethica* schreibt George Edward Moore, dass die Frage, wie ›gut‹ zu definieren sei, »die fundamentalste Frage der ganzen Ethik ist« (G. E. Moore 1996, S. 34). Er bezeichnet die Ethik als »die allgemeine Untersuchung dessen, was gut ist« (ebd., S. 30). Die Frage nach dem richtigen Verständnis der Begriffe ist typisch für die analytische Philosophie, für deren Etablierung Moore eine wichtige Rolle gespielt hat und die auch die moderne Tugendethik stark beeinflusst hat. Philippa Foot beginnt ihr Buch *Natural Goodness* (2001) schließlich auch, indem sie die Frage, wie die Ethik ›gut‹ zu verwenden habe, aufgreift, auch wenn sie sich inhaltlich von Moore abgrenzt. Moore richtete sich insbesondere gegen eine Reihe von Positionen, die versuchten, den Begriff ›gut‹ mit einer natürlichen Eigenschaft zu identifizieren, etwa der Lust. Er selbst argumentierte, dass ›gut‹ eine Eigenschaft besonderer Art sei, nämlich eine nicht-natürliche, nicht definierbare Eigenschaft, die intuitiv erkannt werden könne. Foot kritisiert daran, dass Moore mit dieser Ausrichtung seiner Diskussion die Annahme übernimmt, »als ob man ›X ist gut‹ als Standardform der Prädikation von ›gut‹ auffassen könnte – wie bei ›X ist rot‹« (Foot 2004a, S. 16).

In der Formulierung ihrer Alternative greift Foot eine Unterscheidung auf, die Peter Geach in seinem Artikel *Good and Evil* (1956) entwickelte. Geach seinerseits knüpft in diesem Artikel an eine Unterscheidung der linguistischen Grammatik an, der zufolge das Adjektiv ›rot‹ im Satz »Ein rotes Buch« in attributiver Weise verwendet wird, im Satz »Das Buch ist rot« jedoch in prädikativer Weise (vgl. ebd., S. 33). Beim prädikativen Gebrauch lässt sich der Satz aufspalten, nämlich in »X ist ein Buch« und »X ist rot«. Die Idee von Geach ist nun, dass es bestimmte Adjektive gibt, die ihren Sinn nur in der *logischen* Relation zu einem (logisch-grammatischen) Subjekt erhalten. Selbst wenn sie oberflächlich gesehen – also im Sinne der linguistischen Grammatik – auch in der prädikativen Weise verwendet werden können, handelt es sich bei diesen Adjektiven, was ihre logisch-grammatische Tiefenstruktur anbelangt, um *logisch attributive* Adjektive. Ein lo-

gisch attributives Adjektiv – etwa ›groß‹ oder ›klein‹ – ist dieser Unterscheidung zufolge immer gekoppelt an ein Substantiv (bzw. etwas funktional Äquivalentes). Der Satz »X ist ein kleiner Elefant« lässt sich nicht einfach in »X ist ein Elefant« und »X ist klein« aufschlüsseln, weil sich hier ›klein‹ wesentlich auf das betreffende Substantiv bezieht, das selbst den Maßstab dafür liefert, was als groß oder klein gilt. So wäre selbst ein kleiner Elefant wohl immer noch größer als eine große Fliege. Farbwörter wie ›rot‹ funktionieren hingegen logisch unabhängig von dem jeweiligen Substantiv, dem sie beigefügt werden – sie sind logisch prädikative Adjektive. So mag eine Kurzsichtige erkennen, dass ein sich schnell näherndes Objekt rot ist, wohingegen eine Farbenblinde dasselbe Objekt als Auto erkennen kann, ohne aber dessen rote Farbe wahrzunehmen (vgl. Geach 1956, S. 33 f.). Die These ist nun, dass ›gut‹ eben als ein solches logisch attributives Adjektiv funktioniert, weshalb der Maßstab für *goodness* – ein Begriff, den ich hier etwas technisch als ›Gutheit‹ übersetze – dem betreffenden Substantiv zu entnehmen ist (vgl. Foot 2004a, S. 16). Dementsprechend gäbe es dann kein ›an sich‹ Gutes. Diese *logisch-grammatische* Analyse von ›gut‹, die Foot im Laufe des Buches noch verfeinert, kann als der Ausgangspunkt ihres Ansatzes gelten. Von dort aus scheint mir Foot *vier Grundthesen* zu formulieren, auf denen ihre weiteren Überlegungen basieren:

– *Grundthese 1)* Der Begriff des Guten spielt für die Ethik als philosophische Disziplin im Allgemeinen und für die Moralphilosophie im Besonderen eine herausgehobene Rolle: »Die Moralphilosophie, so will ich sagen, ist nichts anderes als ein Zweig einer Untersuchung des Guten, das in einer besonderen und allgemeinen Weise zum menschlichen Leben gehört.« (Foot 2004a, S. 13)
– *Grundthese 2)* »Bewertungen von Lebewesen [haben] dieselbe logische Grundstruktur und denselben logischen Status [..] – trotz all der Unterschiede, die zwischen der Bewertung von Pflanzen, Tieren, ihren Teilen und Eigenschaften einerseits und der moralischen Bewertung von Menschen andererseits bestehen.« (Foot 2004a, S. 46)
– *Grundthese 3)* Die Ethik interessiert sich nur für eine besondere Form des Guten, nämlich intrinsische bzw. natürliche Gutheit *(natural goodness)*. Die Maßstäbe, die angeben, was für ein Lebewesen als intrinsisch bzw. natürlich gut gilt, hängen von der eigenen teleologischen Verfasstheit eines Lebewesens ab (vgl. Foot 2004a, S. 45 f.).
– *Grundthese 4)* Die Teleologie, an der sich die ethischen Maßstäbe orientieren, lässt sich ableiten aus der Lebensform, die in der Natur der Spezies dieses Individuums liegt (vgl. Foot 2004a, S. 46).

Der Konflikt, an dem später meine immanente Kritik ansetzen wird, entzündet sich an dem Wechselspiel von Grundthese 3) und 4). Diese vier Grundthesen erlauben bereits eine erste Einordnung von Foots Ansatz. Grundthese 3) lässt sich

so verstehen, dass Foot rein die internalistische Tendenz der aristotelischen Tugendethik fortsetzen will, wie sie mit der →*zoologischen Perspektive* verbunden ist. Aus Grundthese 2), 3) und 4) – also der allgemeinen Abhängigkeit ethischer Maßstäbe von der Lebensform des jeweiligen Individuums – ergibt sich wieder jene uns bereits bekannte Struktur, die ich als metaethische Grundstruktur der Tugendethik bezeichnet habe und die sich durch einen Realismus bzw. Naturalismus, eine Relativität ethischer Maßstäbe und einen Objektivismus auszeichnet (s. Kap. 1.1). Foot unterscheidet Bewertungen, die die natürliche Gutheit eines Lebewesens im Ganzen betreffen, von *moralischen* Bewertungen, die sich nur auf die Gutheit des rationalen Willens eines Individuums beziehen (vgl. Foot 2004a, S. 92). Im Sinne der möglichen Unterscheidung zwischen der →*Ethik als philosophischer Disziplin* und der →*Moralphilosophie* werde ich hier Bewertungen, die sich auf natürliche Gutheit bei Menschen, Tieren und Pflanzen im Ganzen beziehen, allgemein als *ethische* Bewertungen bezeichnen, von denen moralische Bewertungen im Sinne Foots einen Sonderfall darstellen. Grundthese 2) ermöglicht es, die Grundstruktur ethischer Bewertungen allein in Auseinandersetzung mit arationalen Lebewesen zu entwickeln. Damit ist die methodische Voraussetzung gegeben, um den ethischen Ansatz von Foot zunächst unter weitgehender Ausklammerung des Menschen zu diskutieren. Tatsächlich werde ich mich in diesem Kapitel ausschließlich auf dieser basalen Ebene bewegen.

Insofern Foot als Ausgangspunkt für ihre Überlegungen die Analyse der besonderen *Grammatik* von ›gut‹ wählt, scheint sich ihr Vorgehen ganz im Einklang mit der analytischen Sprachphilosophie nach der linguistischen Wende (dem *linguistic turn*) zu befinden. Zudem liefert Foot eine ganze Reihe von Hinweisen, die eine methodische Nähe zum späten Wittgenstein andeuten (vgl. Hursthouse 2018, S. 25). Wenn Foot mit Geach darauf verweist, dass ›gut‹ und ›rot‹ logisch verschieden funktionieren, führt sie in diesem Zuge noch ein Wittgenstein-Zitat an. Foot schreibt hier, dass uns diese Unterscheidung ein Stück weiterbringe in dem Bemühen, Wörter »von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück[zuführen]« (PU § 116, zitiert nach Foot 2004a, S. 17). Da dieses Zitat insbesondere für die *Ordinary Language Philosophy* programmatisch geworden ist, könnte es als Kronzeuge auftreten, um Foot in die Nähe dieser Strömung zu rücken. Auch Geach, dessen Argumentation Foot affirmativ aufgreift, arbeitet in *Good and Evil* (1956) offensichtlich mit der Methode des späten Wittgenstein. Darüber hinaus galt Anscombe – der Foot im Vorwort an erster Stelle dankt (vgl. Foot 2004a, S. 14) – als eine der wichtigsten Schülerinnen von Wittgenstein (s. a. Hacker-Wright 2021, S. 1). Trotz dieser Hinweise will ich im nächsten Unterabschnitt die These vertreten, dass sich Foot – zumindest was die Methodik angeht – nur oberflächlich am späten Wittgenstein und der *Ordinary Language Philosophy* orientiert.

2.2.1 Der methodische Status der logisch-grammatischen Analyse von ›gut‹

Leider gibt es im Werk von Philippa Foot keine explizite Erläuterung, welche Methodik sie in der Herleitung ihrer Grundthesen verfolgt (vgl. N. Weiner 2002, S. 567). Bei Michael Thompson und Thomas Hoffmann finden sich, wie wir später sehen werden, umfassende (metaphysische bzw. sprachphilosophische) Theorien, die beanspruchen, diese Lücke im Sinne Foots auszufüllen. Dabei kommt es jedoch zu einer gewissen Wendung, die mir der eigentlichen Intention von Foot nicht zu entsprechen scheint (s. Kap. 3.2). Vor diesem Hintergrund halte ich es für angemessener, diese späteren Interpretationen an dieser Stelle noch nicht zu berücksichtigen. Stattdessen will ich hier zunächst auf einige zentrale Aspekte der Methode des späten Wittgenstein eingehen, um in der Folge einen Vergleich mit der Methode Foots anstellen zu können.

Der frühe Wittgenstein des *Tractatus logico-philosophicus* vertrat noch eine *realistische* Theorie der Bedeutung, der zufolge der Bedeutung jedes Wortes auch eine Art Gegenstand entspricht, etwa der Bedeutung des Wortes ›rot‹ die Farbe Rot, wie sie auf einem Musterblatt abgebildet werden könnte. Damals ging es Wittgenstein um die Entwicklung einer *Philosophie der idealen Sprache*, mit deren Hilfe verständlich gemacht werden sollte, wie die Sprache die Wirklichkeit angemessen abbilden kann. Der *späte* Wittgenstein, als dessen posthum publiziertes Hauptwerk die *Philosophischen Untersuchungen* gelten, machte allerdings eine Kehrtwende und vertrat stattdessen einen Ansatz, den man als *Ordinary Language Philosophy* bezeichnet hat – eine Philosophie der normalen bzw. gewöhnlichen Sprache. Demnach hat »ein Wort keine Bedeutung [..], die ihm gleichsam von einer von uns unabhängigen Macht gegeben wurde, so daß man eine Art wissenschaftlicher Untersuchung anstellen könnte, um herauszufinden, was das Wort *wirklich* bedeutet« (BlB S. 52). Vielmehr gilt hier, dass »das *Sprechen* der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform« (PU § 23). Mit ›Lebensform‹ ist hier gemeint, dass sich das Sprechen in einem weiteren Kontext bewegt – nämlich dem Kontext einer spezifischen Organisation des Lebens –, von dem auch die Sprache ihre Form, ihre Regelhaftigkeit, ihre Struktur her erlangt (vgl. Pitkin 1972, S. 132). Dieser Kontext ist durch verschiedene Übereinkünfte und Übereinstimmungen bestimmt, die die Verwendung der Sprache betreffen (vgl. PU §§ 242 und 355). Die jeweilige Ausprägung einer Sprache, ihre Regeln, sind damit letztlich kontingent bzw. ›willkürlich‹ (vgl. PU § 497; Schulte 1989, S. 115 f.). In der Lebensform erhält die Sprache jedoch eine gewisse Festigkeit, erlangt eine relative Stabilität, die zur Grundlage eines intersubjektiven Standards des Verstehens wird, auf den wir bei Unklarheiten referieren können.

Wittgensteins Methode besteht nun augenscheinlich darin – und dieses Moment greift Foot auf –, »die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf

ihre alltägliche Verwendung zurück[zuführen]«, indem untersucht wird, ob »denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht [wird]« (PU § 116). Da die Regeln unserer Sprache in unserer Lebensform verwurzelt sind und eine Abweichung von diesen Regeln unverständlich wäre, darf die Philosophie, wie Wittgenstein schreibt, »den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben. Denn sie kann ihn auch nicht begründen. Sie läßt alles, wie es ist.« (PU § 124) Dadurch, dass Wörter verschiedene Funktionen haben können und es verschiedene Sprachspiele gibt, gibt es nicht »*eine* Methode der Philosophie«, um die Verwirrungen der Sprache aufzulösen, sondern es gibt verschiedene Methoden, »gleichsam verschiedene Therapien« (PU § 133). Das zentrale Werkzeug in diesem Unternehmen ist die grammatische Betrachtung (vgl. PU § 90). ›Grammatik‹ wird dabei allerdings nicht im Sinne der Linguistik verstanden, sondern in einem weiten Sinn, nämlich als »Netzwerk von Regeln, die bestimmen, welcher sprachliche Zug als sinngebend erlaubt ist und welcher nicht« (Biletzki & Matar 2016, Abschn. 3.6, Übers. d. Verf.; s. a. Hacker-Wright 2018a, S. 3). Die betreffenden Regeln der Grammatik werden wiederum durch die Lebensform vorgegeben. Die philosophischen Probleme werden also »durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst« (PU § 109), sie »werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten« (PU § 109). Auf diese Weise erlangt man eine »übersichtliche Darstellung« (PU § 122), die Missverständnisse hinwegräumt, »die den Gebrauch von Worten betreffen; hervorgerufen, unter anderem, durch gewisse Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache« (PU § 90).

Nimmt man allerdings an, Foot würde sich tatsächlich streng an die Methode des späten Wittgenstein halten, so fällt auf, dass der Ausgangspunkt, den sie in *Natural Goodness* wählt, – nämlich eine bestimmte logisch-grammatische Analyse von ›gut‹ – methodisch unzureichend ist, um die oben genannten vier Grundthesen allgemeingültig zu begründen. Hierfür wäre es nämlich erforderlich, nachzuweisen, warum für die Ethik kein anderer sprachlicher Ausgangspunkt infrage kommt. Zwar kritisiert Foot die expressivistische, non-kognitivistische Verwendung von ›gut‹ (vgl. Foot 2004a, Kap. 1), man könnte in der Ethik jedoch auch von anderen Begriffen ausgehen, etwa dem Richtigen, der Pflicht, der Handlung oder dem Recht etc. Foot zeigt jedoch weder, dass diese Begriffe irgendwie logisch von unserem Gebrauch von ›gut‹ abhängig sind, noch weist sie nach, dass man die Ethik nicht auch auf anderen Begriffen gründen könnte, weshalb Grundthese 1) angreifbar bleibt. Insofern aber aus diesen Begriffen eine andere logische Grundstruktur ethischer Bewertungen abgeleitet werden könnte, wäre damit auch Grundthese 2) infrage gestellt.

Betrachtet man Grundthese 3), so gibt es in unserer Alltagssprache verschiedene Sprachspiele, die darüber entscheiden, in welchem Sinne etwas ›gut‹ genannt werden kann. Wenn eine Fleischfachverkäuferin sagt, das Rind, dessen Fleisch sie verkaufen will, hatte ein ›gutes Leben‹, dann will sie damit möglicherweise bloß darauf hinaus, dass dieses Fleisch hier besonders zart und saftig schmeckt. ›Gut‹ kann also auch in einem *extrinsischen* Sinne verwendet werden. Die Maßstäbe für Gutheit liegen in diesem Fall außerhalb der bewerteten Entität (s. a. Foot 2004a, S. 45). In Bezug auf Tiere und Pflanzen scheint die extrinsische Verwendung von ›gut‹ in unserem Alltag sogar der Normalfall zu sein. Im Deutschen versteht man unter ›Güte‹ (wie man *goodness* auch übersetzen könnte) oftmals einfach eine Art Altruismus oder Barmherzigkeit, weshalb die wenigen Fälle, wo beispielsweise von einem ›guten Wolf‹ gesprochen wird, in der Regel solche sind, wo dieser – etwa in einem Märchen – ein Beutetier verschont oder sogar adoptiert (s. a. de Waal 1997; Wilkoń & Nickl 2014). Dass die Ethik sich nur für die intrinsische Verwendung von ›gut‹ zu interessieren hat und sie dabei andere Sprachspiele außer Acht lassen soll, ergibt sich noch nicht allein aus der Analyse des Begriffs.

Am engsten an der logisch-grammatischen Struktur von ›gut‹, wie sie auch in der gewöhnlichen Sprache vorkommt, scheint sich noch Grundthese 4) zu orientieren. Aus der attributiven Struktur von ›gut‹ folgt, dass die Aussage »Sokrates ist gut« implizit auf ein Substantiv verweist, also als »Sokrates ist ein gutes X« verstanden werden muss. Der Name der Spezies scheint hier aber tatsächlich das relevante Substantiv zu sein, das wir einfügen müssen, um den angemessenen Maßstab zur Bestimmung der Gutheit von Sokrates zu erhalten. Wenn jemand sagt: »Sokrates ist gut«, dann meint die Person normalerweise, dass Sokrates ein *guter Mensch* ist, und nicht etwa, dass Sokrates ein ›guter Sokrates‹ oder ein gutes Säugetier ist.

Dennoch ist es in bestimmten Fällen möglich, den Maßstab für ›gut‹ primär aus einem Individuum abzuleiten. So können wir sagen, dass dieses oder jenes – etwa der Konsum von Milch im Erwachsenenalter – für Sokrates gut sei, ohne dass wir damit automatisch immer meinen müssten, dies sei für Sokrates gut, *insofern* er ein Mensch ist. Schließlich ist die Fähigkeit, Laktose im Erwachsenenalter zu verdauen, evolutionär eine relativ neue Erscheinung, die sich erst mit dem Aufkommen der Viehzucht in bestimmten Regionen verbreitet hat. Die ›ursprünglichen‹ Menschen – und auch die meisten Menschen, die gegenwärtig leben –, weisen jedoch eine Laktoseintoleranz auf. Man könnte also sagen, dass Milch zwar für Sokrates im Besonderen gut sei, aber für Menschen im Allgemeinen schlecht (s. a. Hucklenbroich 2013, S. 36 f.). Darüber hinaus scheint es prinzipiell möglich zu sein, auch aus Begriffen höherer Ordnung einen normativen Standard abzuleiten. Wenn Leo der Löwe seinem Wesen nach ein Raubtier ist

und die spezifische Leistung von Raubtieren das Jagen ist, dann könnte man argumentieren, dass sich die ethische Bewertung von Leo allein an dieser spezifischen Leistung zu orientieren habe, wodurch wir ohne den Speziesbegriff auskommen würden. Im Übrigen kann es auch für ein logisch attributives Adjektiv speziesübergreifende Maßstäbe geben. Denkt man beispielsweise an die Größe, so können wir sinnvoll sagen: »Der Blauwal ist das größte Tier der Welt«. Möglicherweise lassen sich dann aber auch mit ›gut‹ Sätze dieser Art bilden, etwa: »Der Löwe ist das beste Raubtier der Welt«. Dieser letzte Fall ist freilich ein bisschen heikel, weil man sich darüber streiten könnte, ob es nicht doch ein noch besseres Raubtier als den Löwen gibt. In gewisser Weise wäre es aber auch nicht völlig unverständlich, wenn jemand sagen würde, der Chihuahua oder der Große Panda seien – verglichen mit dem Löwen – schlechte Raubtiere.

Viele der speziellen Richtungsentscheidungen von Foot lassen sich also prinzipiell nicht dadurch klären, dass man einfach auf den Gebrauch von ›gut‹ in der normalen Sprache verweist. Erst recht nicht hilfreich wäre es, auf den normalen Gebrauch von ›gut‹ in der ethischen Fachsprache zu verweisen, da dieser Gebrauch ja gerade umstritten ist. Wenn die Klärung dieses normalen Gebrauchs Foots zentrales Anliegen wäre, wäre es im Übrigen unpassend, dass ihr zentraler Begriff – *natural goodness* – selbst ein »aus praktischen Gründen *erfundener* Terminus [ist]« (Foot 2004a, S. 18, Herv. d. Verf.). Würde eine Person ernsthaft in einer Alltagssituation berichten, sie sei in der Savanne einem ›guten Löwen‹ begegnet, der dann auch direkt Jagd auf sie gemacht habe, würde diese Aussage sicherlich unfreiwillig komisch wirken, und zwar selbst dann, wenn alle Gesprächsteilnehmerinnen in der Ethik bewandert wären. An anderer Stelle wertet Foot eine solche Komik übrigens sogar als Hinweis darauf, dass sich hier »eine logische bzw. grammatische Absurdität offenbart« (ebd., S. 17 n4).

Auf der einen Seite tut man Foot also gar nicht unbedingt einen Gefallen, wenn man ihr eine strikte Orientierung am Programm der *Ordinary Language Philosophy* unterstellt. Auf der anderen Seite lassen sich aber auch eine ganze Reihe von Foots Positionen nicht mit diesem Programm vereinbaren, was insbesondere im folgenden Zitat deutlich wird:

> Intelligente Marsbewohner, die selbst nicht in den Kategorien guter und schlechter Verfassung dächten, könnten (auch wenn sie im Regenwald landeten und von Menschen nichts wüßten) realisieren, daß Pflanzen und Tiere auf der Erde in Aussagen einer besonderen logischen Form beschrieben werden können. […] Sie sähen zu Recht die Existenz dieser besonderen Klasse von Gegenständen auf der Erde als eine äußerst interessante *ontologische Tatsache* an, die es ihnen erlaubte, *eine Reihe von Begriffen zu erfinden und anzuwenden, die ihnen vorher unbekannt gewesen wären.* (Foot 2004a, S. 57, Herv. d. Verf.)

Die Erkenntnisse, die sich aus den »logisch-grammatische[n] Unterscheidungen« (Foot 2004a, S. 17), die Foot trifft, zu ergeben scheinen, sind also offenbar nicht

an den spezifischen Sprachgebrauch im Kontext einer menschlichen Lebensform gebunden – also auch nicht an unseren gewöhnlichen oder normalen Gebrauch von ›gut‹ –, sondern spiegeln in gewisser Weise einen *ontologischen* Zusammenhang wider, der unabhängig von uns auch von anderen Sprachgemeinschaften erkannt werden könnte (s. a. Kallhoff 2010, S. 116).

Bereits in *Good and Evil* – dem Aufsatz von Geach, an den Foot anknüpft – gibt es ein Moment, das in diese realistische Richtung deutet. Geach hebt hier hervor, dass ›gut‹ normalerweise eine *deskriptive* (bzw. beschreibende) und nur in besonderen Situationen eine empfehlende Bedeutung habe (vgl. Geach 1956, S. 36 ff.). Es liegt nun aber nahe, dass das, was mit ›gut‹ *beschrieben* werden soll, in diesem Fall nicht einfach bloß selbstreferentiell der Gebrauch der Sprache ist, sondern dass sich solche Beschreibungen auf die Welt beziehen und damit den engen Rahmen der Sprache transzendieren (vgl. Foot 2004a, S. 11). Wenn jemand sagt: »Sokrates ist ein guter Mensch«, und wir die Person fragen, was sie damit meint, dann wäre die Antwort wohl kaum: »Ich meine damit, dass Sokrates *gemäß der Regeln unserer aktuellen Sprachpraxis* in dieser Situation ›guter Mensch‹ genannt werden sollte – ob aber Sokrates *wirklich* ein guter Mensch ist, darüber habe ich damit doch gar nicht geredet!« Foot vertritt jedenfalls keine Position, die derart innerhalb des Rahmens der Sprache verbleibt, denn für sie »gründen Normen […] auf *Tatsachen*, die Gegenstände der natürlichen Welt betreffen« (ebd., S. 58).

Zwar spielt sich die ethische Diskussion bei Foot überwiegend auf der Ebene der ›begrifflichen Struktur‹ ab (s. z. B. Foot 2004a, S. 19, 60, 66, 93), weil diese Tatsachen für die Zwecke der ethischen Bewertung begrifflich strukturiert werden müssen, dennoch ist Foot daran interessiert, »nicht aus den Augen zu verlieren, welchen Schluß die Tatsachen wirklich erlauben« (ebd., S. 122). Solche Tatsachen sind z. B., dass es einen »Zusammenhang von Korpulenz und gesundheitlicher Beeinträchtigung [gibt]« (ebd., S. 144), wobei hiermit primär ein realer bzw. kausaler Zusammenhang gemeint ist (und nicht bloß ein begrifflicher). Diese Tatsachen scheinen sogar als Korrektiv für unseren Gebrauch der Sprache herangezogen werden zu können. Foot schreibt nämlich, dass »ein Forscher [..] unrecht [hätte], wenn er der ersten Schildkröte, der er begegnete, wegen ihrer Langsamkeit schlechte Noten gäbe« (ebd., S. 56). Dieser Irrtum könnte sich beispielsweise darauf beziehen, dass sich der Forscher einen falschen Begriff von dem betreffenden Tier gemacht hat, der nicht mit den Tatsachen des Lebens von Schildkröten übereinstimmt (vgl. ebd., S. 143). Wenn man sich aber in dieser Weise irren kann, dann wird der gültige Bewertungsmaßstab für das betreffende Individuum nicht einfach durch eine begriffliche Konstruktion erzeugt. Foot vertritt hier offensichtlich eine realistische bzw. naturalistische Position. Damit steht Foot aber eigentlich dem *frühen* Wittgenstein in bestimmten Punkten näher als dem späten,

insofern die Sprache hier offenbar die Aufgabe hat, die Struktur der Wirklichkeit abzubilden, wie sie eigentlich ist (vgl. Fritz 2010, S. 6 n33).

Eine umfassende Übernahme der Methode des späten Wittgenstein lässt sich vor diesem Hintergrund ausschließen. Das oben angeführte Wittgenstein-Zitat, das als Kronzeuge für diese Übernahme hätte herhalten können, ist also schwächer zu lesen und scheint eher eine spezifische Rolle in der Argumentation gegen Ansätze zu spielen, die ›gut‹ eine Bedeutung zuschreiben, die letztlich unverständlich und geheimnisvoll bleibt – und genau diesen Punkt macht ja im Übrigen auch Geach, an den sich Foot hier direkt anlehnt (vgl. Geach 1956, S. 35 f.). Worum es Foot geht, wird klar, wenn sie schreibt, es sei »vollkommen in Ordnung, einem Wort oder einem Ausdruck in der Philosophie eine besondere Bedeutung zu verleihen, man muß dann aber seine Bedeutung wirklich klarstellen« (Foot 2004a, S. 124). Foot übernimmt damit ein Element von Wittgenstein, das aber letztlich in *jeden* philosophischen Ansatz integriert werden könnte, der seine eigene Position nicht verschleiern muss, um Überzeugungskraft vorgaukeln zu können. Zwar befindet sich Foot auf diese Weise im Einklang mit dem allgemeinen Trend der *Ordinary Language Philosophy* nach Wittgenstein, die bestimmte Aspekte seines Programms abgeschwächt hat (vgl. Parker-Ryan 2018), mit ihrem Realismus bzw. Naturalismus geht Foot jedoch trotzdem weit über das hinaus, was man normalerweise mit dieser Strömung verbindet. Dass Foot sich nicht auf dieses Programm beschränkt, dürfte aber auch gar nicht sonderlich verwundern, wenn man bedenkt, dass selbst Anscombe nicht als strenge Anhängerin einer Philosophie der normalen Sprache galt (vgl. Teichmann 2011, S. 228 f.; A. W. Müller 2014, S. 361; Hlobil & Nieswandt 2016, S. 193 n32), Foot von ihr aber überhaupt erst in die analytische Philosophie eingeführt wurde (vgl. Hacker-Wright 2013, S. 3 f.).

Halten wir also fest: Foots eigene Überlegungen mögen zwar durchaus von der logisch-grammatischen Analyse von ›gut‹ inspiriert sein. Auch sucht sie immer wieder die Rückbindung an die normale Sprache, um verständlich zu bleiben (s. z. B. Foot 2004a, S. 2, 52 n10, 73 n11, 95, 124). Um aber zu klären, welcher Gebrauch von ›gut‹ der Ethik zugrunde liegen *sollte,* ist es noch nicht hinreichend, einige Verwendungsweisen von ›gut‹ auszuschließen, die schlicht unverständlich sind. Die Entscheidung, auf welchen Begriffen man die Ethik aufbauen sollte und welche Verwendungsweisen von ›gut‹ für die Ethik relevant sind, erfordert genuin philosophische Überlegungen und kann nicht einfach auf ›den‹ normalen Gebrauch verweisen, weil es hier immer noch viel zu viele sprachlich gültige Optionen gäbe. Und an dieser Stelle scheint der Verweis darauf, dass eine bestimmte sprachliche Struktur einen realen, ontologischen Zusammenhang (bzw. Tatsachen) widerspiegelt, eine Lücke zu füllen, die ansonsten methodisch kaum zu schließen wäre. Soviel also als Vorbemerkung zu Foots Methode. Zum Ausgangs-

punkt von Foot gehört darüber hinaus auch noch eine bestimmte Erzählung des Konzepts der Lebensform, auf die ich nun genauer eingehen werde.

2.2.2 Die Standarderzählung des Konzepts der Lebensform

Das Konzept der Lebensform, auf das sich die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik bezieht, geht zurück auf den Artikel *The Representation of Life* (1995) von Michael Thompson. Thompson versucht in diesem Artikel eine bestimmte Tendenz im Denken Philippa Foots auszuformulieren (vgl. ebd., S. 250 n9). Insofern Foot sich diese Ausformulierung jedoch in etwas veränderter Form zu eigen macht und sich, wohl aufgrund ihrer sich verschlechternden Gesundheit (vgl. Hursthouse 2012, S. 181), auch zu späteren Beiträgen von Thompson, in denen er dieses Konzept weiter ausführte, nicht mehr geäußert hat, lassen sich beide Positionen nicht einfach miteinander identifizieren. Um beide Modelle nicht zu vermischen, werde ich hier von Foots Darstellung des Konzepts ausgehen.

Wichtig scheint mir allerdings, vorab zu betonen, dass Thompsons Überlegungen zum Konzept der Lebensform eine implizite Parallele zu Wittgenstein aufweisen (s. z. B. M. Thompson 2004a, S. 53 f.), was auch Foot bewusst gewesen sein muss. Diese Parallele liegt darin, dass a) die einzelnen Elemente dessen, was die jeweiligen Ansätze zu verstehen versuchen, erst relativ zum weiteren Kontext der Lebensform einen Sinn ergeben, b) die Maßstäbe des Verstehens letztlich kontingent sind, insofern sie naturwüchsig aus einer bestimmten regulären Form der Organisation des Lebens erwachsen und c) eine relevante Ebene, auf der diese Maßstäbe sich verfestigen, die Spezies und ihre Naturgeschichte ist, wodurch sie auch zu einem festen Referenzpunkt werden. Der letzte Punkt basiert auf einer Lesart, die man als *naturalistisch* bezeichnet hat und der zufolge Wittgenstein mit der Rede von Lebensformen darauf hinauswill, dass die menschliche Kommunikation auf spezies-spezifische Weise strukturiert ist – nämlich durch Sprache und nicht durch Pheromone, Tänze etc. – und sich dementsprechend von den Kommunikationsformen anderer Spezies, wie der von Bienen oder Ameisen, grundlegend unterscheidet (vgl. Garver 1984). Diese Lesart – die allerdings als exegetisch umstritten gilt (s. z. B. Hunter 1968; Gier 1980; Haller 1984) – legt sich nahe, wenn Wittgenstein beispielsweise schreibt: »Befehlen, fragen, erzählen, plauschen gehören zu unserer Naturgeschichte so wie gehen, essen, trinken, spielen.« (PU § 25) Auch der bekannte Satz: »Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen« (PU II, xi, S. 568), lässt sich in diesem naturalistischen Sinne deuten (vgl. Kern 2018, Abschn. 5).

Im Diskurs der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik kommt es allerdings zu einer Verschiebung in der Anwendung des Konzepts. Bezog sich das

Konzept der Lebensform bei Wittgenstein auf das Verständnis der Sprache und der verschiedenen Sprachspiele, soll es nun angewandt werden, um ein Verständnis des Lebens und der Lebensvollzüge zu ermöglichen. Das Konzept der Lebensform stellt für die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik deshalb ein so wichtiges theoretisches Werkzeug dar, weil sich mit ihm die Idee einer immanenten Teleologie neu formulieren lässt, die der →*Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik* zugrunde liegt. Wir hatten gesehen, dass diese Aufgabe im Paradigma der Tugendethik klassischerweise von Essenzbegriffen (wie ›Form‹, ›Natur‹ oder ›Wesen‹) übernommen wurde. Tatsächlich scheint auch das Konzept der Lebensform bei Foot als ein solcher Essenzbegriff zu fungieren.

Eine Lebensform drückt bei Foot die Totalität jener Verhaltensweisen, Eigenschaften und Gestaltmerkmale aus, die ein Individuum, das dieser Lebensform angehört, zu einem bestimmten Zeitpunkt in seinem Lebenszyklus entwickeln sollte (vgl. Foot 2004a, S. 49). Aussagen, die Elemente innerhalb dieses Lebenszyklus beschreiben, bezeichnet Foot unter Bezug auf Thompson als ›*Aristotelian categoricals*‹, was sich als *aristotelisch-kategorische Aussagen* übersetzen ließe. In seiner Kategorienschrift unterscheidet Aristoteles diverse Kategorien, die beschreiben, auf welche Weise etwas sein kann – etwa wie groß es ist, wie es beschaffen ist usw. (vgl. M. Thompson 2011, S. 253). Letztlich hängen diese Kategorien bei Aristoteles aber von dem Wesen *(ousia)* der Sache ab, welches das ist, was allen anderen Beschreibungen zugrunde liegt (vgl. Mesch 2002). Die Rolle von diesem Wesen scheint bei Thompson die Lebensform zu übernehmen (vgl. M. Thompson 2011, S. 254, 259). In Foots Lesart von Thompson, dessen Position sie affirmativ aufgreift, liegt die Lebensform in der Natur der Spezies:

> Michael Thompsons These lautet: Um bestimmte Möglichkeiten der Beschreibung von einzelnen Organismen zu verstehen, müssen wir die logische Abhängigkeit dieser Beschreibungen [sc. von aristotelisch-kategorischen Aussagen] von der *Natur der Spezies* beachten, der jene Individuen angehören. (Foot 2004a, S. 47, Herv. d. Verf.)

Die aristotelisch-kategorischen Aussagen haben bei Foot und Thompson die Form »S ist/tut/ hat F« bzw. »S sind/tun/haben F« (vgl. Foot 2004a, S. 47). Beispiele hierfür sind z. B. die Sätze »Kaninchen sind Pflanzenfresser«, »Kaninchen fressen Gras« oder »Katzen sind vierbeinig«. Das, was eine Lebensform ausmacht, könnte wohl wiedergegeben werden, wenn man eine komplette Liste jener aristotelisch-kategorischen Aussagen anfertigen würde, die in dieser Lebensform gelten und die zugleich deren Beziehung untereinander darstellen würde, also auf welchen Abschnitt im Lebenszyklus sich die jeweiligen Aussagen beziehen (vgl. M. Thompson 2004a, S. 50 f.; 2010, S. 254; 2011, S. 259). In einem bestimmten Sinn, und offenbar in Anlehnung an das obige Wittgenstein-Zitat, könnte man hier auch von ›naturgeschichtlichen Aussagen‹ sprechen (s. a. Gier 1980, S. 256). Die Naturge-

schichte einer Spezies scheint sich dabei ihrerseits mit der kompletten Liste der naturgeschichtlichen Aussagen identifizieren zu lassen.

Eine Besonderheit der aristotelisch-kategorischen Aussagen soll nun darin bestehen, dass sie logisch nicht quantifizierbar sind. Das heißt, sie sprechen nicht von einem Individuum und treffen auch nicht auf jedes Mitglied der Spezies zu (vgl. Foot 2004a, S. 47). Sie drücken auch keine bloß statistischen Zusammenhänge aus (vgl. ebd., S. 53 f.). Auf diese Weise ermöglichen sie eine besondere Form des Urteilens. Wenn eine Katze ein Bein verliert und nur noch drei Beine hat, dann hört sie nicht auf, eine Katze zu sein, obwohl gilt: »Katzen haben vier Beine«. Ein Lebewesen kann dementsprechend unabhängig davon, ob es die Liste aristotelisch-kategorischer Aussagen faktisch verwirklicht, an der Lebensform seiner Spezies partizipieren. Gerade weil diese Katze jedoch weiterhin an der Lebensform partizipiert, können wir aus der Tatsache, dass diese Katze hier drei Beine hat, das Urteil ableiten: »Diese Katze hat einen Defekt«. Foot nennt dies *natürliche Normativität* (vgl. ebd., S. 59).

Allerdings macht Foot hier noch eine entscheidende Einschränkung, mit der sie sich von Thompson abgrenzt (vgl. Foot 2004a, S. 50 f.). Um eine Bewertung vorzunehmen, lässt sie nur jene generischen Aussagen über Eigenschaften, Verhaltensweisen und Gestaltmerkmale einer Spezies gelten, die in dem Leben ihrer Mitglieder *eine Rolle spielen*. Was im Leben von Pflanzen und Tieren eine Rolle spiele, ist Foot zufolge kausal und teleologisch auf Selbsterhaltung und Fortpflanzung bezogen (vgl. ebd., S. 51, 54). Es braucht also eine »Verknüpfung zwischen *Aristotelian categoricals* und der Teleologie bei Lebewesen« (ebd., S. 51).

Dass man über Bäume sagen kann: »Blätter rascheln, wenn es windig ist«, ist dementsprechend strukturell von einer Aussage wie »Blumen öffnen sich, wenn die Sonne aufgeht« zu unterscheiden, weil nur letztere Aussage eine Rolle in Bezug auf Selbsterhaltung spielt (Foot 2004a, S. 50). Dabei ist es für Foot wichtig, zu betonen, dass der Maßstab für diese Bewertungen *intrinsisch* ist, sich also offenbar auf die eigene, interne Teleologie eines Individuums bezieht (vgl. ebd., S. 46) und in diesem Sinne den Zwecksetzungen, Wünschen, Bedürfnissen oder Empfehlungen externer Subjekte autonom gegenübersteht (vgl. ebd., S. 45 f., 53, 58). Damit haben wir an dieser Stelle eine Art *Standarderzählung* des Konzepts der Lebensform vorliegen, die in dieser Form von späteren Ansätzen oft einfach unkritisch übernommen wurde.

2.3 Das unklare Verhältnis zur Biologie

Die Standarderzählung des Konzepts der Lebensform lässt eine Reihe von Fragen offen. Insbesondere bleibt ungeklärt, in welcher Beziehung die hier verwendeten

Konzepte – etwa das Konzept der Spezies oder die Idee einer kausalen und teleologischen Bezogenheit auf Überleben und Fortpflanzung – zur Biologie stehen. Insofern das Konzept der Lebensform – und damit eigentlich die ganze Erzählung – irgendwie mit der Spezies verknüpft ist, hat der Speziesbegriff sogar eine konstitutive Bedeutung für ein Verständnis dieses Ansatzes. Dennoch scheint man innerhalb der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik für lange Zeit geglaubt zu haben, es reiche aus, allen weiteren Überlegungen ein vages Alltagsverständnis von Spezies zugrunde zu legen, das nicht weiter erklärt werden müsse und unproblematisch sei (vgl. Wild 2017, S. 102).

Diese ungeklärte Beziehung zur Biologie lässt sich inzwischen nicht mehr ignorieren, da sich eine Hauptlinie der Kritik an dieser Unklarheit entzündet hat (s. z. B. FitzPatrick 2000; Copp & Sobel 2004; Andreou 2006; Gowans 2008; Millgram 2009; Millum 2009; Odenbaugh 2017; Wild 2017; Woodcock 2018). Zwar konnte diese Kritik einige Präzisierungen provozieren (s. z. B. Hursthouse 2015; 2018), aufgrund einer Reihe von Schwachpunkten gelang es ihr jedoch weder einen grundlegenden Transformationsprozess anzustoßen noch eine wirklich überzeugende Widerlegung hervorzubringen, was sich daran zeigt, dass das Standardmodell des Konzepts der Lebensform weitestgehend unverändert weiterverwendet wird. Der größte Schwachpunkt, den diese biologisch orientierten Kritiken bislang aufgewiesen haben, scheint mir darin zu liegen, dass sie überwiegend aus einer externen Perspektive formuliert wurden und dabei auf Missverständnissen oder zumindest eher unvorteilhaften Interpretationen aufbauten. Dementsprechend leicht ließen sich die betreffenden Kritiken auch entkräften, indem einfach auf stärkere Interpretationsmöglichkeiten hingewiesen wurde (s. z. B. Hacker-Wright 2009a,b; Lott 2012a,b). Andere Kritiken, die sich auf dieser Linie befinden, haben sich darauf bezogen, dass die Annahmen der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik im Konflikt mit bestimmten Annahmen der Biologie stehen würden (s. z. B. FitzPatrick 2000, S. 225; Leist 2010), sich dabei allerdings selbst auf biologische Theorien gestützt, die inzwischen als veraltet gelten, etwa die Idee des genzentristischen Adaptionismus (vgl. Moosavi 2018; s. a. Kap. 4.1.1).

Die Debatte, wie sie bisher geführt wurde, scheint mir nicht zum Problemkern vorzustoßen, weshalb ich hier auch nicht an sie anknüpfe. Dennoch ergibt sich aus der ungeklärten Beziehung zur Biologie ein Fragenkomplex, der das Selbstverständnis der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik berührt, das aufgrund der bestehenden Unklarheiten erst herausgearbeitet werden muss und immer noch nicht vollständig erschlossen ist. Ich will im Folgenden versuchen, aus einer internen, wohlwollenden Perspektive die bestmögliche Antwort auf diesen Fragenkomplex zu rekonstruieren, wie sie aus *Natural Goodness* (2001) abgeleitet werden kann. Wo immer dies mit dem Text vereinbar ist, werde ich dem-

entsprechend Interpretationsmöglichkeiten bevorzugen, die bestenfalls von den Erkenntnissen der Biologie unabhängig sind oder diesen Erkenntnissen zumindest nicht direkt widersprechen müssen. Das ausformulierte Selbstverständnis, das sich aus diesem Verfahren ergibt, wird allerdings dennoch einen fundamentalen inneren Konflikt zwischen verschiedenen Ebenen dieses Projekts offenbaren. Dieser Konflikt an der Basis des Modells von Foot scheint mir deshalb weitestgehend unbemerkt geblieben zu sein, weil die Vertreter der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik sich oftmals nur oberflächlich mit der philosophischen Biologie auseinandergesetzt haben (vgl. Wild 2017, S. 104). Darüber hinaus ist man vorschnell dazu übergegangen, sich auf Probleme zu fokussieren, die aus der *Anwendung* der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform auf den Menschen erfolgen, was von bestimmten Problemen in der Basis abgelenkt hat. Bevor ich mit der Erarbeitung eines vertieften Selbstverständnisses beginne, will ich zunächst auf einige der jüngeren Diskursentwicklungen innerhalb der philosophischen Biologie eingehen, um später eine Abgrenzungsfolie zu haben.

2.3.1 Das Konzept der Spezies in der Biologie

Die Entwicklung einer allgemeingültigen Definition des Konzepts der Spezies stellt die Biologie vor eine Herausforderung. Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass verschiedene Teilbereiche der Biologie unterschiedliche Ansprüche an das Konzept der Spezies stellen (vgl. Grasshoff 1993, S. 48; Hull 1998a, S. 295). Der Evolutionsbiologie geht es darum, eine Theorie zur Erklärung der evolutionären Vielfalt aufzustellen, weshalb sie besonders am Moment des Wandels und der Variation interessiert ist. In der biologischen Systematik bzw. Taxonomie geht es hingegen darum, wie sich eine Ordnung in diese evolutionäre Vielfalt bringen lässt. Damit ist das praktische Interesse verbunden, konkrete Lebewesen möglichst einfach einer taxonomischen Einheit (also einer Spezies, Gattung, Familie etc.) zuordnen zu können, etwa durch die Identifizierung relativ stabiler, für die Spezies charakteristischer Merkmale (vgl. Ereshefsky 1998, S. 348; Hull 1998a, S. 295). Einer der Gründe, warum es bislang nicht gelungen ist, eine Definition zu finden, die alle Parteien zufriedenstellt, liegt darin, dass diese unterschiedlichen Ansprüche tendenziell miteinander konfligieren (vgl. Ereshefsky 1998, S. 358). Dennoch hat die Anerkennung der Evolutionstheorie und die zunehmende Kenntnis über die Bedeutung der Variation bei den verschiedenen Spezies einen Trend in der Diskursentwicklung der modernen Biologie ausgelöst, der eine Absage an zentrale Intuitionen und Elemente des vorevolutionistischen Weltbildes bedeutet (vgl. Seidel 2010, S. 254 f.).

Dass innerhalb einer Spezies bei ihren Mitgliedern ganz regulär unterschiedliche Eigenschaften auftreten, wird heutzutage allgemein anerkannt. Besonders offensichtliche Beispiele hierfür sind: verschiedene Phasen der Entwicklung, wie die Metamorphose einer Raupe zum Schmetterling; der Polymorphismus, wie er bei vielen Ameisenarten auftritt, die unterschiedliche Kasten ausbilden; der Geschlechtsdimorphismus, wie er besonders eindrücklich bei Pfauen oder Tiefsee-Anglerfischen vorkommt; oder die Metagenese, wie sie beispielsweise bei Quallen beobachtet werden kann, bei denen zwei sich unterscheidende Generationen abwechselnd auftreten, die sich einmal geschlechtlich, einmal ungeschlechtlich fortpflanzen (vgl. Stamos 2003, S. 132 f.; Fusco & Minelli 2010, S. 550 f.; Seidel 2010, S. 253; A. Wagner 2011, S. 172 ff.). Daneben gibt es aber auch ganz allgemein unter den Mitgliedern einer Spezies eine Variation, die sowohl den Genotyp als auch den Phänotyp betreffen kann. Der *Genotyp* eines Organismus bezeichnet seine individuelle genetische Ausstattung, die den Möglichkeitsrahmen für die Ausbildung von Eigenschaften absteckt, »über den hinaus das betreffende Lebewesen nicht aktuieren kann« (Seidel 2010, S. 273; s. a. Lewontin 2002, S. 28 f.). So wird z. B. aus einem Froschei niemals ein Huhn, weil ihm hierfür die genetische Information fehlt. Der *Phänotyp* hingegen bildet sich in Interaktion mit der Umwelt heraus und bezeichnet die faktischen Gestaltmerkmale, Verhaltensweisen und Eigenschaften, die ein Organismus ausbildet. So mag der entwickelte Frosch größer oder kleiner ausfallen, je nachdem, wie viel Nahrung er vorfindet. Dass die faktisch beobachtbare Variation bei den erwachsenen Mitgliedern einer Spezies relativ begrenzt ausfallen kann, hängt mit dem Selektionsdruck zusammen. Viele der Variationen des Genotyps, die durch Mutationen erzeugt werden, sind evolutionär nicht erfolgreich oder sogar überhaupt nicht lebensfähig. Dennoch ist die Variation im Genotyp sowohl eine Voraussetzung wie auch eine Begleiterscheinung der Evolution (vgl. Lewontin 1970, S. 1). Die Vielfalt des Lebens zeugt von der Regelmäßigkeit, mit der vorteilhafte Mutationen immer wieder im Verlauf der Evolutionsgeschichte aufgetreten sein müssen.

Heutzutage wissen wir, dass die Eigenschaften, die ein Individuum potentiell ausbilden kann, allein in seiner eigenen Materie angelegt sind (vgl. Seidel 2010, S. 278). Das Individuum kann also nicht auf eine Art Spezies-Genom oder immaterielle Spezies-Form zugreifen und dort Informationen oder Potentiale abrufen, wenn es selbst aufgrund einer Genmutation eine bestimmte Eigenschaft nicht ausbilden kann, die vermeintlich zur Essenz der Spezies gehört (vgl. Hull 1989, Kap. 1; Rippe 2008, S. 41 f.). Die Spezies selbst hat also auch keinen eigenen Genotyp, sondern jedes Individuum hat ein eigenes Genom, das sich – außer bei Zwillingen oder Klonen – von dem anderer Mitglieder seiner Spezies unterscheidet. Auch die Grenze zwischen verschiedenen Fortpflanzungsgemeinschaften lässt sich nicht unbedingt an Merkmalen festmachen, die nur bei den Mitglie-

dern einer einzigen und keiner anderen Spezies auftauchen (vgl. Okasha 2002, S. 196). So gibt es Zwillings- bzw. Kryptospezies, die sich nicht oder kaum anhand ihrer Merkmale voneinander unterscheiden lassen, deren Populationen aber dennoch reproduktiv voneinander isoliert sind (vgl. Stamos 2003, S. 2 f.). Selbst wenn es kontingenterweise in einem bestimmten Zeitraum faktisch klare morphologische Unterschiede zwischen allen Spezies gäbe, könnten sie durch die Evolution wieder verschwinden. Bei manchen Spezies unterscheiden sich »die Weibchen morphologisch weit mehr von den Männchen der eigenen Spezies als von den Weibchen verwandter Spezies« (Seidel 2010, S. 253; s. a. Sober 1993, S. 158; Wiesemüller et al. 2003, S. 67). Auch eine hohe prozentuale genetische Übereinstimmung gibt noch keinen automatischen Aufschluss über eine gemeinsame Spezieszugehörigkeit (vgl. Wägele 2000, S. 55; Ereshefsky 2001, S. 104; Seidel 2010, S. 253). So können die männlichen Mitglieder einer Spezies den männlichen Mitgliedern einer anderen verwandten Spezies genetisch genauso nah oder sogar näher stehen wie den Weibchen der eigenen Spezies, wenn man die rein quantitative Übereinstimmung der Gensequenzen betrachtet (vgl. A. Meyer 2015, S. 155 f.).

Vor diesem Hintergrund geht die moderne Biologie nicht mehr davon aus, es wäre möglich, ein typisches, normales oder ideales Mitglied einer Spezies zu rekonstruieren, das deren essentielle Eigenschaften verkörpert, was unterstellen würde, es wäre die Abweichung von dieser idealtypischen Normalität, die erklärungsbedürftig sei (vgl. Hull 1998b, S. 357; Rose 2005, S. 234). Vielmehr sieht die Biologie den Zustand der Variation innerhalb einer Spezies und das Auftreten von Mutationen als den unhintergehbaren Normalzustand an (vgl. Mayr 1963, S. 5; Gould 1985, S. 160 f.; Toepfer 2020, S. 9). Da sich eine Spezies graduell entwickelt, müsste die Festlegung eines solchen Idealtypus viele eigentlich funktionale, angepasste Variationen vollkommen unbegründet abwerten (vgl. Hull 1998b, S. 358). Eine Abweichung vom bisherigen Variationsspektrum einer Spezies pauschal als Defekt zu bewerten, wird deshalb aus der Perspektive der Evolutionsbiologie abgelehnt (vgl. Ayala 1970, S. 3; Seidel 2010, S. 197 f.; Graw 2015, S. 7). Das *morphologische* oder *typologische Spezieskonzept,* das die Spezieszugehörigkeit des Individuums allein über morphologische Ähnlichkeiten zu bestimmen versucht, ist in der Folge aus der biologischen Debatte ausgeschieden (vgl. Willmann 1985, S. 5, 12; Mayr 1992, S. 17).

Zwar gab es noch im 20. Jahrhundert, als sich die Evolutionstheorie bereits durchgesetzt hatte, mit der *Phänetik* einen letzten Versuch, eine wissenschaftliche Methode zu entwickeln, die eine Einordnung der Individuen in die verschiedenen Taxa unter Missachtung ihrer Abstammungsbeziehungen und allein aufgrund ihrer Ähnlichkeiten ermöglichen sollte (s. z. B. Sneath & Sokal 1973). Ein zentrales Problem an diesem Ansatz war jedoch, dass die Spezies auf diese Weise ihre Rolle als evolutionäre Einheit verloren hätte (vgl. Willmann 1985, S. 5; Seidel

2010, S. 256). Die bloße Ähnlichkeit sagt noch nichts darüber aus, ob sich derartig ähnliche oder unähnliche Individuen auch miteinander fortpflanzen können (vgl. Mayr 1992, S. 21; Wägele 2000, S. 55). Darüber hinaus gibt es so viele Ebenen von Ähnlichkeiten, dass man – je nachdem, welche dieser Ebenen man anerkennt oder wie stark man diese Ebenen gewichtet – zu völlig anderen Einteilungen käme (vgl. Hull 1997a, S. 320; 1997b, S. 366; M. S. Y. Lee 2003, S. 180 f.; Wiesemüller et al. 2003, S. 21). Selbst ein festgesetztes Maß genetischer Ähnlichkeit ist – wie bereits angedeutet – nicht geeignet, um evolutionäre Einheiten abzubilden (vgl. Ereshefsky 2001, S. 104). So mag es nahe miteinander verwandte Arten geben, die reproduktiv voneinander isoliert sind und sich morphologisch deutlich voneinander abgrenzen lassen, bei denen aber der artübergreifende genetische Unterschied geringer ist als die innerartliche genetische Varianz einer anderen Fortpflanzungsgemeinschaft, deren Mitglieder sich darüber hinaus auch noch morphologisch sehr ähnlich sein könnten (s. a. Ho & Saunders 1979, S. 577). Solche Konstellationen könnten dadurch ermöglicht werden, dass sich aus einer Population, die durch einen genetischen Flaschenhals gegangen ist, verschiedene Spezies entwickeln, deren genetische Variation insgesamt reduziert ist. Hinzu kommt, dass bereits kleine Mutationen große Auswirkungen auf die Morphologie oder Fortpflanzungsfähigkeit haben können, auch wenn viele Gensequenzen wiederum keinen derartigen Einfluss entwickeln. Aufgrund dieser weitgehenden Unabhängigkeit von Ähnlichkeit und Fortpflanzungsfähigkeit gilt die Phänetik innerhalb der Evolutionsbiologie als theoretisch nicht attraktiv, konnte sich aber auch in der biologischen Systematik nicht durchsetzen (vgl. Seidel 2010, S. 256 f.; Lewens 2012, S. 752; Richards 2016, S. 124 ff.).

Schließt man das morphologische bzw. typologische und das phänetische Spezieskonzept aus dem wissenschaftlichen Diskurs aus, zeichnet sich in der gegenwärtigen Biologie ein Konsens ab, dass die Zuordnung zu einer Spezies oder einer anderen taxonomischen Einheit alleinig oder zumindest primär über die *Relationen der Individuen zueinander* erfolgen muss – über die Abstammungs- und Fortpflanzungsbeziehungen –, wobei andere Faktoren entweder keine oder höchstens eine sekundäre Rolle spielen können (vgl. Mayr 1992, S. 17; Seidel 2010, S. 255; Lewens 2012, S. 751; Toepfer 2020, S. 4). Wenn ich im Folgenden vom *→Speziesverständnis der Biologie* oder einer *→biologischen Spezies* spreche, dann referiere ich damit auf ein solches primär relationales Spezieskonzept. Die konkrete Definition einer Spezies, die die weiteste Verbreitung gefunden hat (vgl. Willmann 1985, S. 41), stammt von Ernst Mayr und wird das *biologische Spezieskonzept* genannt. Sie lautet:

> Spezies sind Gruppen von untereinander kreuzbaren natürlichen Populationen, die von anderen derartigen Gruppen reproduktiv isoliert sind. (Mayr 1942, S. 120, Übers. d. Verf.)

Eine biologische Spezies wird demnach durch Fortpflanzungsbarrieren definiert, die den Lebewesen selbst innewohnen und einen Genaustausch zwischen den Mitgliedern verwandter Arten verhindern (vgl. Ghiselin 1997, S. 95; Seidel 2010, S. 253 f.). Dementsprechend sind »[e]inzig und allein solche Eigenschaften, die als Fortpflanzungsbarriere gegenüber anderen Lebewesen wirken (z. B. die Form von Kopulationsorganen etc.), [..] von Relevanz für die Spezieszugehörigkeit« (ebd., S. 272). Das Kriterium des erfolgreichen Genaustausches bezieht sich dabei auf *Populationen*, weshalb auch zwei Individuen einer Spezies angehören können, obwohl sich diese nicht direkt miteinander kreuzen lassen, wie Chihuahuas und Deutsche Doggen (vgl. Ghiselin 1997, S. 95). Wenn die Mitglieder verschiedener Populationen zwar miteinander Nachwuchs zeugen können, dieser aber gezwungenermaßen unfruchtbar ist, ist der wechselseitige, fortschreitende Genaustausch zwischen diesen Populationen dennoch unterbunden, weshalb beispielsweise Esel und Pferd keine gemeinsame Spezies darstellen.

Populationen, die miteinander fruchtbaren Nachwuchs hervorbringen können, sind von besonderem wissenschaftlichen Interesse und stehen in einer besonderen Beziehung zueinander, weil sie als Einheiten im evolutionären Prozess fungieren. Sobald die Möglichkeit zum Genaustausch zwischen Populationen ausgeschlossen ist, erfolgt ihre zukünftige evolutionäre Entwicklung gezwungenermaßen unabhängig voneinander, kann also mehr oder weniger stark divergieren. Ein anhaltender Genaustausch bedeutet hingegen eine wechselseitige Beeinflussung von Populationen, die auf diese Weise zusammengehalten werden und eine ähnliche Entwicklungsrichtung einschlagen, wodurch sich auch die spezifische Häufung morphologischer und genetischer Ähnlichkeiten der betreffenden Populationen erklärt, auch wenn das Maß dieser Häufung im Laufe der Zeit und zwischen verschiedenen Spezies variieren kann. Das biologische Spezieskonzept im Sinne Mayrs weist allerdings auch eine Reihe von Problemen auf (vgl. Seidel 2010, S. 254). Eingewendet wurde beispielsweise, dass das biologische Spezieskonzept nicht auf Lebewesen anwendbar ist, die sich ausschließlich ungeschlechtlich fortpflanzen, und dass es darüber hinaus keine Möglichkeit zur Verfügung stelle, die Relationen von Populationen darzustellen, die zu verschiedenen Zeitpunkten existiert haben. Umstritten ist auch das erforderliche Ausmaß reproduktiver Isolation, um Populationen als verschiedene Spezies klassifizieren zu können.

Das biologische Spezieskonzept im Sinne Mayrs hat im Rahmen der phylogenetischen Systematik, wie sie durch Willi Hennig begründet wurde (s. z. B. Hennig 1982), eine bedeutende Erweiterung erfahren, die prägend für den gegenwärtigen biologischen Diskurs geworden ist (vgl. Seidel 2010, S. 258). Die *phylogenetische Systematik* bzw. *Kladistik* ist eine Methode der Taxonomie – eine Theorie zur Einteilung der verschiedenen lebenden und ausgestorbenen Spezies in taxono-

mische Einheiten –, die sich hierbei ausschließlich und konsequent an den Abstammungsbeziehungen orientiert. Heutzutage stellt die phylogenetische Systematik das führende Paradigma der Taxonomie dar, das andere Ansätze – so auch die Phänetik – weitestgehend verdrängt hat (vgl. Lecointre & Le Guyader 2006, S. v f.; Seidel 2010, S. 258; Richards 2016, S. 276 f.). Die Kategorie der Spezies wird dabei als kleinste taxonomische Einheit verwendet. Jedes höhere Taxon stellt im Modell der phylogenetischen Systematik eine geschlossene Abstammungsgemeinschaft dar – eine monophyletische Gruppe bzw. Klade –, die auf den letzten gemeinsamen Vorfahren zurückgeht und sowohl die Stammart als auch ausnahmslos alle Nachfahren dieser Stammart enthält. In der Zuordnung zu einer solchen höheren taxonomischen Einheit wird dabei Ähnlichkeit an sich nicht eigenständig berücksichtigt. Das heißt, selbst wenn bei Pandas und Koalas eine evolutionäre Entwicklung einsetzen würde, die die parallele Ausbildung ähnlicher Merkmale zur Folge hätte, würde man diese beiden Spezies taxonomisch nicht in eine größere Nähe rücken (so als stünde der Große Panda in diesem Fall den Beuteltieren näher als den Raubtieren, von denen er eigentlich abstammt). Wenn Vögel und Krokodile enger miteinander verwandt sind als Krokodile und Echsen, weil sie einen gemeinsamen Vorfahren aufweisen, den Echsen nicht teilen, dann wäre es im Rahmen der phylogenetischen Systematik unzulässig, Krokodile und Echsen als ein eigenständiges Taxon zu behandeln (etwa als Reptilien), wenn dieses Taxon nicht auch die Vögel mit einschließen würde (vgl. Seidel 2010, S. 257 n452). Die phylogenetische Systematik beansprucht, die Ordnung des Lebendigen so abzubilden, wie sie sich natürlich entwickelt hat, also unter Bezugnahme auf die objektiven Grenzen, die die evolutionären Einheiten selbst untereinander etabliert haben (vgl. Willmann 1985, S. 5). Um diese natürliche Ordnung des Lebendigen zu erfassen, wird das biologische Spezieskonzept im Rahmen der phylogenetischen Systematik wie folgt erweitert bzw. präzisiert:

> Arten sind Vorfahren-Nachkommen-Linien von tatsächlich oder potentiell sich kreuzenden Populationen, die aus biologischen Gründen vollständig reproduktiv von anderen solchen Linien isoliert sind. Arten entstehen durch die Aufspaltung ihrer Stammart infolge ausgebildeter Reproduktionsbarrieren und erlöschen ebenso durch ihre eigene Aufspaltung oder durch nachkommenloses Aussterben. (Wiesemüller et al. 2003, S. 38)

Ich nenne diese erweiterte Fassung des biologischen Spezieskonzepts das *kladistische Spezieskonzept*. Das kladistische Spezieskonzept löst das Problem der Darstellung der Zeitachse, mit dem das biologische Spezieskonzept im Sinne Mayrs behaftet war, indem der Moment des Eintretens *absoluter* reproduktiver Isolation zwischen Populationen als Speziationsereignis definiert wird, durch das sich die Stammart unwiderruflich in zwei Tochterarten aufspaltet (vgl. Willmann 1985, S. 46 f.). Dieses Kriterium beinhaltet keinen Spielraum für subjektive

und willkürliche Entscheidungen. Dadurch gilt das kladistische Spezieskonzept als begrifflich am klarsten und anderen Ansätzen aus wissenschaftstheoretischer Perspektive als überlegen (vgl. Wiesemüller et al. 2003, S. 39; Seidel 2010, S. 258). Würde bereits eine ›gewisse‹ Divergenz ausreichen – etwa durch die Etablierung geographischer Barrieren –, um verschiedene, eigentlich miteinander kreuzbare Populationen als unterschiedliche Spezies zu klassifizieren, könnte man sich endlos über das erforderliche Ausmaß dieser Divergenz streiten.

Die Festlegung, dass die Linie der Stammart durch das Speziationsereignis endet und durch zwei Tochterarten abgelöst wird, ist zunächst kontrovers aufgenommen worden. So kann es geschehen, dass eine kleine Population von der restlichen Spezies geographisch isoliert wird und in der Folge klare morphologische Unterschiede ausbildet, die mit der Etablierung einer intrinsischen Fortpflanzungsbarriere einhergehen. Man könnte meinen, dass die größere Population, deren Variationsspektrum sich innerhalb dieses Zeitraums nicht sonderlich verändert hat, die Stammart unverändert fortsetze, und die kleinere Population eine Tochterart darstelle. Auch dieses Vorgehen würde jedoch Raum für subjektive Einteilungen geben, etwa wenn die betreffenden Populationen ähnlich groß sind oder sich beide gleichzeitig in unterschiedliche Richtungen entwickelt haben (vgl. Willmann 1985, S. 124). Im Übrigen kann ja theoretisch sogar der Fall eintreten, dass sich die größere und nicht die kleinere Population morphologisch stärker verändert. Da die Variation innerhalb der Spezies den Normalzustand darstellt, ist es gar nicht möglich, der Spezies einen Idealtypus zu unterstellen, von dem sich dann eine bestimmte Population entfernt hat. Letztlich bildet die Spezies im Verständnis der phylogenetischen Systematik eine Relation zwischen Populationen ab, die sich völlig unabhängig vom Wandel der Eigenschaften verändern kann, wenn nämlich eine reproduktive Isolation eintritt (vgl. ebd., S. 20 f.).

Aus ganz ähnlichen Gründen lehnt das kladistische Spezieskonzept auch die Position ab, eine einzige, ungeteilte Vorfahren-Nachkommen-Linie könne in verschiedene, chronologisch aufeinanderfolgende Tochterspezies unterteilt werden – sogenannte *Chronospezies* –, ohne dass ein Speziationsereignis stattgefunden hat. Zwar mögen sich die Mitglieder einer Fortpflanzungsgemeinschaft im Verlauf der Zeit morphologisch deutlich verändern, sodass man, wenn man Fossilien der betreffenden Spezies aus verschiedenen Gesteinsschichten findet, zunächst glauben könnte, man habe es hier mit unterschiedlichen Spezies zu tun. Da sich die betreffende Vorfahren-Nachkommen-Linie jedoch graduell verändert, wäre es dann dem subjektiven Belieben überlassen, ab wann sich die vermeintlich charakteristischen Eigenschaften der Spezies hinreichend geändert hätten, um die Linie in verschiedene Chronospezies aufzuteilen (vgl. Willmann 1985, S. 19, 111; Ax 1988, S. 35).

Da Lebewesen, die sich ausschließlich ungeschlechtlich vermehren, keine Fortpflanzungsgemeinschaften bilden, ist die Zuordnung zu einer Spezies im Rahmen des kladistischen Spezieskonzepts nur bei Lebewesen möglich, die sich geschlechtlich fortpflanzen. Dem Vorwurf der mangelnden universellen Anwendbarkeit, der hier vorgebracht werden könnte, lässt sich allerdings entgegnen, dass der Begriff der Spezies bestimmte wechselseitig aufeinander einwirkende Entwicklungszusammenhänge bezeichnet, die sich bei Lebewesen, die sich ungeschlechtlich fortpflanzen, in dieser Form nicht finden lassen. Lebewesen, die sich ungeschlechtlich fortpflanzen, bilden Vorfahren-Nachkommen-Linien, die sich prinzipiell unabhängig voneinander weiterentwickeln, wenn nicht kontingenterweise eine andere Form der Interaktion die betreffenden Linien zusammenhält. Völlig unabhängig voneinander lebende Einzeller in einer Spezies zusammenzufassen, entspricht Michael Ghiselin zufolge der Idee, völlig unabhängig voneinander arbeitende Selbstständige, etwa alle Inhaber von Pommesbuden, einer fiktiven, übergeordneten Firma zuzuordnen, die wir beispielsweise *Pommes König* nennen könnten (vgl. Ghiselin 1974, S. 539). Man hätte es hier folglich mit Pseudo-Spezies zu tun (vgl. Ghiselin 1992, S. 373). Dennoch ist es im Rahmen der phylogenetischen Systematik möglich, die betreffenden Lebewesen in monophyletische Gruppen einzuteilen, um die Beziehungen der betreffenden Individuen darzustellen, die sich in diesem Fall aber alleinig auf die Abstammungsbeziehungen beschränken (vgl. Willmann 1985, S. 74; Wiesemüller et al. 2003, S. 41). Auch andere biologische Konzepte – etwa das des Vielzellers oder der Kolonie – müssen nicht universell auf alle Lebewesen anwendbar sein, um als angemessene Abbildung bestimmter Zusammenhänge in der Wirklichkeit gelten zu können (vgl. Hull 1989, S. 107). Obwohl das kladistische Spezieskonzept also bestimmten vorevolutionistischen Intuitionen widerspricht, die sich auch in unserer Sprachpraxis widerspiegeln, lassen sich die einzelnen Richtungsentscheidungen, die ihm zugrunde liegen, wissenschaftstheoretisch und unter Verweis auf die Implikationen der Evolutionstheorie verteidigen.

Neben dem phänetischen Spezieskonzept, das sich in der Bestimmung der Spezieszugehörigkeit rein auf Merkmale fokussiert, und dem kladistischen Spezieskonzept, das sich rein auf Abstammungs- und Fortpflanzungsbeziehungen beschränkt, gibt es noch eine Reihe weiterer Spezieskonzepte, die zwar die Abstammungsbeziehungen als primäres Kriterium zur Bestimmung der Spezieszugehörigkeit anerkennen, daneben jedoch sekundäre Kriterien einführen. In diesem Fall werden insbesondere alternative Kohäsionskräfte hervorgehoben, um Vorfahren-Nachkommen-Linien in einer Weise aufzuspalten, die nicht mit der Etablierung einer absoluten reproduktiven Isolation korreliert ist (s. a. M. S. Y. Lee 2003, S. 181). Einen relativ bekannten Vorschlag in diese Richtung stellt das *ökologische Spezieskonzept* dar, das als sekundäres Kriterium die Anpassung an eine

bestimmte ökologische Nische nennt, um Vorfahren-Nachkommen-Linien unabhängig von den Fortpflanzungsbeziehungen in Spezies zu unterteilen (s. z. B. van Valen 1992). Dem liegt die Idee zugrunde, dass der Druck zur Anpassung an eine bestimmte ökologische Nische – und nicht die reproduktive Isolation – der primäre Wirkmechanismus ist, der Populationen als sich entwickelnde Einheiten zusammenhält und in diesem Sinne als Kohäsionskraft wirkt. Ein möglicher Vorteil des ökologischen Spezieskonzepts wird oftmals darin gesehen, dass es auch auf Lebewesen anwendbar ist, die sich ausschließlich ungeschlechtlich fortpflanzen. Kritisch gegen das ökologische Spezieskonzept (und ähnliche Ansätze) kann jedoch eingewendet werden, dass diese alternativen Kohäsionskräfte chronisch unbestimmt und vage bleiben, etwa wenn Leigh van Valen verwandte Abstammungslinien dann als unterschiedliche Spezies klassifizieren will, wenn sie »eine minimal verschiedene adaptive Zone besetzen« (ebd. S. 70, Übers. d. Verf.). Da solche adaptive Zonen aber selbst ganz verschieden umrissen werden können, lässt sich endlos über solche Einteilungen streiten, weil kein objektives Kriterium zur Entscheidung solcher Kontroversen angeführt werden kann (s. a. M. S. Y. Lee 2003, S. 181 f.). Deshalb gilt das ökologische Spezieskonzept – wie auch andere eher vage formulierte Spezieskonzepte (s. z. B. Simpson 1961, S. 153; Wiley 1992, S. 80 f.) – aus wissenschaftstheoretischer Perspektive als unattraktiv (vgl. Wiesemüller et al. 2003, S. 36).

Daneben gibt es noch eine ganze Reihe weiterer Spezieskonzepte, auf die ich hier nicht eigenständig eingehe, weil sie überwiegend Variationen oder Vermischungen der bisher vorgestellten Spezieskonzepte sind. Die drei wichtigsten Seiten der Debatte – interne Merkmale, Abstammungs- und Fortpflanzungsbeziehungen, anderweitige Kohäsionskräfte – sind mit dem phänetischen, dem biologischen bzw. kladistischen und dem ökologischen Spezieskonzept bereits abgebildet. Der Streit um die richtige konkrete Definition einer Spezies braucht hier aber auch gar nicht in eine Richtung entschieden werden. Für meine Zwecke reicht bereits die Feststellung, dass das Speziesverständnis der wissenschaftlichen Biologie den Relationen zwischen den Individuen eine vorrangige Bedeutung gegenüber allen anderen Faktoren einräumt, was sich exemplarisch im biologischen und kladistischen Spezieskonzept zeigt, aber auch vom ökologischen Spezieskonzept nicht grundsätzlich infrage gestellt wird. Bereits dieser Minimalkonsens, der sich im letzten Jahrhundert herausgebildet hat, bedeutet auf philosophischer Ebene einen Bruch mit der Idee des Spezies-Essentialismus (vgl. Sober 1980, S. 353; Ereshefsky 2010). Auf diese philosophischen Implikationen, die in der biologischen Debatte mitverhandelt werden, werde ich jetzt eingehen.

Unter dem *Spezies-Essentialismus* verstehe ich die Idee, dass alle Mitglieder einer biologischen Spezies durch eine gleichartige, spezifische Essenz ausgezeich-

net sind, die wesentlich mit der Instanz der Spezies zusammenhängt. Traditionell beinhaltet der Spezies-Essentialismus die Vorstellung, dass die Mitglieder einer Spezies – und zwar nur diese – durch ein feststehendes Set essentieller Eigenschaften gekennzeichnet sind. Dieses Set ist dasjenige, was die Mitglieder einer Spezies zu dem macht, was sie sind und was ihrer Existenz zugrunde liegt – also die Essenz der Spezies. Daneben mag es noch eine Reihe anderer, sogenannter akzidentieller Eigenschaften geben, die Mitglieder dieser Spezies kennzeichnen, die aber auch fehlen könnten, ohne dass sie sich in ihrem Wesen verändern würden. Eine so verstandene Spezies kann im Sinne der Logik als Klasse beschrieben werden.

Eine *→logische Klasse* ist eine begrifflich-abstrakte Zusammenfassung bestimmter Entitäten, die in diese Klasse fallen, weil jedes dieser Dinge genau die Eigenschaften aufweist, durch die diese Klasse definiert ist (vgl. Heuer 2008, S. 133 f.; Seidel 2010, S. 264). In diesem Sinne ist sie streng extensional. Eine Klasse selbst ist zeitlos. Auf sie kann referiert werden, selbst wenn aktuell nichts in diese Klasse fallen mag. Während es theoretisch möglich ist, beliebige Klassen zu bilden – man könnte z. B. alle Lebewesen, die rot gefärbt sind, in einer Klasse zusammenfassen –, so ist doch der Anspruch bei der Spezies, dass sie eine *natürliche Art* darstellt, ähnlich wie z. B. Wasser, dessen Essenz sich in der chemischen Verbindung H_2O verorten lässt (s. Kap. 1.1). Den Unterschied einer natürlichen von einer künstlichen Art hat man versucht am explanatorischen Wert festzumachen, der mit dem Wissen um die Essenz dieser Art verbunden ist (vgl. LaPorte 2004, Kap. 1). Allein die rote Färbung erklärt beispielsweise noch nicht, was die Mitglieder der Klasse rot gefärbter Lebewesen sind, weil die rote Färbung ganz unterschiedliche Funktionen haben kann. Dass Wasser aus H_2O besteht, sagt uns hingegen etwas über die spezifische Reaktionsweise aller Instanzen von Wasser aus. Diese *→Spezies-als-Klasse-These* kann als der philosophische Hintergrund für morphologische und typologische Spezieskonzepte dienen.

Die wichtigsten Gründe für die Ablehnung des Spezies-Essentialismus und der Spezies-als-Klasse-These liegen aus biologischer Perspektive darin, dass diese Modelle ungeeignet sind, um evolutionäre Entwicklungen nachvollziehbar zu machen, und sie den tiefgreifenden Einfluss der Evolution, der sich in der Variation innerhalb einer Spezies zeigt, verdecken (vgl. Hull 1965; 1976; 1978; 1989, S. 154–157; Boulter 2013, S. 104–107). Selbst wenn es innerhalb der Evolutionsgeschichte einer Spezies Phasen der relativen Stabilität geben mag, in denen es zu keinen sichtbaren großen Veränderungen kommt, ist das Auftreten solcher Phasen doch kontingent und gehört nicht wesentlich zu dem, was eine Spezies im Sinne der Biologie ausmacht. Insofern die Variation innerhalb einer Spezies eine wesentliche Voraussetzung und Begleiterscheinung der Evolution ist, der Evolutionsprozess jedoch nie endet, gibt es keinen objektiven, nicht-willkürlichen An-

haltspunkt dafür, welcher Ausschnitt aus dieser Variation zu welchem Zeitpunkt des Evolutionsprozesses die Essenz der Spezies insgesamt ausmachen soll. Die Variation innerhalb einer Spezies könnte ständig im Fluss sein und trotzdem ein perfektes Kontinuum bilden. Vor diesem Hintergrund ist man dazu übergangen, eine Spezies als →*logisches Individuum* zu verstehen (s. z. B. Ghiselin 1974; Mayr 1976; Hull 1978), und zwar in dem Sinne, wie die Philosophie auch Organismen, Planeten, Häuser oder Atome als logische Individuen betrachtet. David Hull gibt hier die folgende Definition:

> [Logische Individuen] haben einen einzigartigen Entstehungs- und Endpunkt in der Zeit, nachvollziehbare Grenzen, interne Kohärenz zu jedem Zeitpunkt und eine Kontinuität durch die Zeit. (Hull 1989, S. 81, Übers. d. Verf.)

Ein Individuum ist also eine konkrete raumzeitliche Entität mit seiner eigenen Geschichte. Die Organismen, die einer Spezies angehören, sind so besehen deren Teile, so wie auch der Organismus selbst verschiedene Teile hat, die durchaus unterschiedlich verfasst sein können. Auf ein Individuum referieren wir mit seinem Eigennamen, nicht aber durch das Auflisten bestimmter Eigenschaften. Die Besonderheit eines Individuums besteht darin, dass es sich im Laufe seiner Existenz beliebig verändern kann, solange die eben genannten Kriterien nicht verletzt werden, so wie sich auch ein Organismus verändert. Ein exakt gleiches Genom kann nicht die Voraussetzung sein, um einzelne Zellen zu einem vielzelligen Individuum zusammenzuschließen, da nicht alle Zellen eines Vielzellers das exakt gleiche Genom aufweisen müssen, und Zwillinge zwar das gleiche Genom aufweisen, aber unabhängig voneinander existieren (vgl. Hull 1989, S. 91 f.). Deutet man eine Spezies als Individuum, lässt sich sowohl die Variation ihrer Teile nachvollziehen als auch die Veränderung dieser Spezies im Verlauf der Zeit.

Dass wir als Menschen die Distanz zwischen den Teilen einer Spezies sehen, aber nicht die Distanz zwischen den Teilen eines Organismus, spricht nicht gegen diese These. Auch zwischen Atomkern und Atomhülle liegt eine Distanz, die durch ein Vakuum ausgefüllt wird. Auch die Zellen eines Organismus stehen nicht zu jedem Zeitpunkt mit allen anderen Zellen in totaler Wechselwirkung (vgl. Sober 1993, S. 155). Mitunter befinden sich zwischen Pflanzenzellen sogar mit Luft gefüllte Hohlräume (vgl. Whitewoods 2021). Die Teile eines Individuums können also auch miteinander zusammenhängen, selbst wenn zwischen ihnen leerer oder mit Luft gefüllter Raum besteht. Es hängt folglich von den Prozessen ab, gemäß denen das spezifische Individuum funktioniert, wie eng die Verbindung zwischen den einzelnen Teilen sein muss, um noch als Individuum zählen zu können (vgl. Hull 1989, S. 91). Da die Spezies als eine evolutionäre Einheit funktioniert – also als etwas, das evolviert –, reicht es für die Verbindung aus, dass zwischen den Teilen der Spezies ein Genfluss stattfindet (vgl. ebd., S. 86). Im moder-

nen biologischen Diskurs gilt die Spezies – wie auch ein Organismus – als reales, objektiv existierendes Individuum, das durch interne Beziehungen und Wechselwirkungen zusammengehalten wird und natürliche Grenzen aufweist (vgl. Willmann 1985, S. 57). Eine solche Spezies besitzt keine Essenz und kann auch nicht definiert werden, indem man beispielsweise eine Reihe ihrer vermeintlich charakteristischen Eigenschaften auflistet.

Die Philosophie hat sich als relativ resistent erwiesen, den eben skizzierten Paradigmenwechsel mit all seinen Implikationen mitzuvollziehen. In der Metaphysik wurden auch lange nach dem Bekanntwerden der Evolutionstheorie weiterhin spezies-essentialistische Theorien entwickelt, die entweder die modernen evolutionären Ansätze innerhalb der philosophischen Biologie nicht zur Kenntnis genommen haben (s. z. B. Putnam 1975; Kripke 1980) oder teils sogar die Wirkmächtigkeit der Evolution bestreiten (s. z. B. Heuer 2008, S. 295, 304), was nicht nur zu scharfer Kritik (s. z. B. Hull 1984; Heidelberger 2010; K. Reuter 2014, S. 87), sondern auch zu einigem Spott geführt hat (s. z. B. Ruse 1992, S. 358 n1; Ghiselin 1997, S. 71 f.; Seidel 2010, S. 278 n553). Dennoch wäre es sicherlich verfehlt, zu glauben, die Philosophie wäre dazu gezwungen, das Speziesverständnis, das der Biologie als Naturwissenschaft zugrunde liegt, einfach zu übernehmen (s. a. Okasha 2002). Zum einen gibt es in der Biologie ohnehin keinen Konsens bezüglich einer konkreten Definition, zum anderen lässt sich die Frage, was eine Spezies ist, auch nicht einfach durch Beobachtung klären, sondern gehört selbst in den Bereich der Philosophie (vgl. Stamos 2003, S. 5). Dabei mag sich in der Biologie als Naturwissenschaft eine philosophische Position durchsetzen, die mit den speziellen Erkenntnisinteressen der Biologie übereinstimmt. Die Metaphysik – oder auch die Ethik – begeht jedoch noch nicht automatisch einen Fehler, wenn sie ein anderes Erkenntnisinteresse verfolgt und vor diesem Hintergrund Klassifizierungen für relevant hält, die nicht mit denen der Biologie übereinstimmen. Sogar die Spezies-als-Klasse-These ist nicht an sich falsch, sondern könnte in einer anderen möglichen Welt, in der das Leben anders funktioniert, plausibel sein.

Die neuere Diskursentwicklung innerhalb der philosophischen Biologie, in der sich die →*Spezies-als-Individuum-These* durchgesetzt hat, ist nicht unwidersprochen geblieben. Es haben sich inzwischen – trotz Kritik (s. z. B. Ereshefsky 2010; s. a. Rieppel 2010) – eine ganze Reihe von Ansätzen herausgebildet, die versuchen, den Essentialismus in der einen oder anderen Form wiederzubeleben, ohne damit die Tatsache der Evolution negieren zu müssen (s. z. B. Walsh 2006; Devitt 2008; Elder 2008; Boulter 2012; Dumsday 2012; Austin 2017). Ein Vorschlag dieses *neuen Essentialismus* besteht z. B. darin, eine Spezies als *historische* natürliche Art zu verstehen (s. z. B. P. E. Griffiths 1999; LaPorte 2004, S. 10 f.), die also wie ein Individuum einen Anfang und ein Ende aufweist, aber gleichzeitig eine Klasse darstellt. Ein anderer Vorschlag, der eine gewisse Verbreitung gefun-

den hat, bezieht sich auf die Theorie homöostatischer Eigenschaftsbündel (*homeostatic property clusters*) von Richard Boyd. Dieser Ansatz nimmt an, dass die Fortpflanzungs- und Abstammungsbeziehungen einer Spezies doch mit bestimmten Ähnlichkeiten einhergehen, die sich als solche homöostatische Eigenschaftsbündel verstehen lassen (s. z. B. Boyd 1999). Demnach ist zwar keine einzelne Eigenschaft für die Mitgliedschaft in einer Spezies essentiell, dennoch tritt ein Set spezifischer Eigenschaften regulär in der Spezies auf, weil sich die Spezies durch bestimmte Mechanismen auszeichnet, die für die Homöostase dieser Merkmale sorgen (vgl. Boyd 1990, S. 372 ff.; 1991, S. 141 f.).

Die allgemeine Problematik dieser Ansätze liegt darin, dass, wenn einmal das relationale Kriterium als primär anerkannt wurde, es prinzipiell möglich wäre, dass es innerhalb einer Spezies eine endlose Variation geben könnte, die gleichzeitig ein perfektes Kontinuum darstellt. Alle Versuche, hier ein Set von Eigenschaften zu bestimmen, das für die Spezies (oder deren Subspezies) vermeintlich charakteristisch ist, hätten in diesem Fall entweder keine besondere Aussagekraft oder wären willkürlich (vgl. Hull 1989, S. 155 f.; Ghiselin 1997, S. 42). Die Ansätze des neuen Essentialismus sind also nicht sinnvoll auf alle Fälle anwendbar, die prinzipiell unter den biologischen Speziesbegriff fallen können. Da auf der Erde der Raum des biologisch Möglichen jedoch nicht annähernd ausgeschöpft ist, könnte es allerdings durchaus sein, dass die Ansätze des neuen Essentialismus nicht in Probleme geraten, wenn sie nur auf die Spezies angewendet werden, die sich kontingenterweise auf der Erde befinden (s. a. Reid 2002, S. 74). Dass ein Ansatz nur unter besonderen Bedingungen anwendbar ist, dass eine gewisse Vagheit bestehen bleibt, kann im Übrigen – abhängig vom Erkenntnisinteresse und der epistemischen Ausgangslage – durchaus legitim sein. So gibt es beispielsweise bei ausgestorbenen Spezies für uns keine Methode, die konkreten Fortpflanzungs- und Abstammungsbeziehungen zu studieren, etwa durch Kreuzungsexperimente. Vor diesem Hintergrund ist das beste verbleibende Verfahren, bei den fossilen Überresten bestimmte Ähnlichkeiten im Genom und in der Skelettstruktur als Anhaltspunkte zu nehmen, um diese Verwandtschaftsverhältnisse zu rekonstruieren – selbst wenn in der Theorie davon ausgegangen wird, dass Spezies essenzlos sind. Im Rahmen der phylogenetischen Systematik sucht man hierbei insbesondere nach Homologien, also Strukturen, die auf einen gemeinsamen Vorfahren zurückgeführt werden können, selbst wenn sie im Laufe der Zeit eine andere Funktion übernommen haben mögen. Da sich bestimmte Strukturen aber auch parallel voneinander entwickelt haben können oder durch Konvergenz entstanden sein mögen, kann dieses Verfahren letztlich nur gut begründete Hypothesen aufstellen, die durch neue Indizien in Zweifel gezogen werden könnten (vgl. Seidel 2010, S. 263 f.).

Ein philosophischer Ansatz, der sich den Speziesbegriff aneignet, lässt sich grundsätzlich nicht extern durch die Biologie widerlegen, wenn er klar macht, dass er ein anderes Erkenntnisinteresse verfolgt und wenn seine Überlegungen darüber hinaus nicht spezifisch auf das Leben auf der Erde bezogen sind, sondern auch dann noch interessant wären, wenn sie nur für Lebewesen auf anderen möglichen Welten gültig wären. Ein philosophischer Ansatz kann sich jedoch selbst einen Fallstrick legen, wenn er bestimmte Elemente seiner Theorie weiterhin auf bestimmten Erkenntnissen der Biologie aufbaut, diese Erkenntnisse jedoch inzwischen widerlegt werden konnten oder schlicht falsch rezipiert wurden. Ein Beispiel hierfür wäre, wenn man eine philosophische Theorie auf der falschen, widerlegbaren Annahme aufbauen würde, allen Tigern würde die gleiche genetische Struktur zugrunde liegen. Ein ähnliches Problem träte auf, wenn ein solcher Ansatz beanspruchen würde, allgemeingültig auf alles Leben auf der Erde anwendbar zu sein, er dabei jedoch bestimmte Phänomene ausblendet, die seiner Theorie widersprechen und über die ihn die Biologie informieren könnte. Ob die verschiedenen Ansätze des neuen Essentialismus eine Berechtigung aufweisen, lässt sich hier nicht klären. Einige Probleme des neuen Essentialismus werden uns exemplarisch in der Diskussion der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik begegnen, wobei ich mich in der Folge allerdings auf eine Problemkonstellation fokussieren werde, die spezifisch mit Foots Ansprüchen an ihre eigene Theorie verknüpft ist. Ich werde nun in den folgenden Unterabschnitten versuchen, mich dem unklaren Verhältnis der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik zur Biologie zu nähern.

2.3.2 Das Verhältnis von biologischer Spezies und Lebensform bei Philippa Foot

Am Grunde des Fragenkomplexes über das unklare Verhältnis der Theorien von Philippa Foot zur Biologie scheint mir die folgende Frage zu liegen:

Frage 1) Was versteht Foot unter einer Spezies und was ist das Verhältnis einer Spezies im Sinne Foots zum Konzept der Lebensform?

Zunächst einmal fällt auf, dass sich bei Foot keine genaue Definition findet, was sie unter einer Spezies versteht (vgl. Crane & Sandler 2011, S. 299). Allerdings gibt sie an einer Stelle den Hinweis, es könnte besser sein, anstelle von ›Spezies‹ »das Wort ›Lebensform‹ zu verwenden« (Foot 2004a, S. 32 n14). An anderen Stellen finden sich bei ihr Aussagen, die sich auf die Spezies *oder* die Lebensform beziehen (s. z. B. Foot 2001, S. 28, 115). Damit wird angedeutet, dass sich beide Konzepte austauschbar verwenden lassen (vgl. Toepfer 2020, S. 3). Insofern Foot das Kon-

zept der Lebensform jedoch in einem sehr technischen, philosophischen Sinne verwendet, wird auf diese Weise eine Lesart des Speziesbegriffs eröffnet, die vom biologischen Diskurs über den Speziesbegriff unabhängig wäre (s. a. M. Thompson 2011, S. 252). Diese Lesart gilt als attraktiv, weil man sich von ihr erhofft, auf diese Weise einige der Probleme zu vermeiden, die sich aus dem unklaren Verhältnis zur Biologie ergeben könnten (vgl. Kertscher 2017, S. 110 f.; Hursthouse 2018). Ich will dementsprechend im Folgenden durchspielen, inwiefern sich eine solche klare Trennung durchhalten lässt. Meine These in diesem Unterabschnitt ist allerdings, dass das Konzept der Lebensform bei Foot mit dem relationalen →*Speziesverständnis der Biologie* verschränkt ist.

Folgt man der Idee der Austauschbarkeit beider Konzepte, so könnte mit ›Spezies‹ einfach eine Gruppe von Lebewesen gemeint sein, die derselben Lebensform angehören, für die also dieselbe Liste aristotelisch-kategorischer Aussagen gültig ist. Auf eine Spezies in diesem Sinne – die also keine konzeptuelle Unabhängigkeit vom philosophischen Konzept der Lebensform aufweist – referiere ich im Folgenden als →*hypothetische Spezies* (s. a. Lewens 2020, S. 489 f.). Allerdings wäre es dann eine Tautologie, weiterhin von der ›Lebensform der Spezies‹ zu sprechen, so wie Foot dies des Öfteren tut (s. z. B. Foot 2001, S. 24, 32, 35, 91 f.). Eine Möglichkeit, dieser Begriffskonstellation dennoch einen informativen Gehalt abzugewinnen, könnte darin bestehen, dass sich auf diese Weise verdeutlichen ließe, dass diese Lebensform nicht gewechselt werden kann, sondern, so wie die Spezieszugehörigkeit, feststeht. Der Speziesbegriff zeigt in diesem Fall also an, dass der Lebensformbegriff hier als Essenzbegriff gemeint ist. Eine weitere Deutungsmöglichkeit ergibt sich daraus, dass die Lebensform von Foot als die *Natur* einer Spezies angesehen wird (vgl. Foot 2004a, S. 47). Will man verstehen, was es heißt, ein Mitglied einer bestimmten Spezies zu sein, könnte man demnach auf die Lebensform verweisen (s. a. Hähnel 2020, S. 49). Da eine Definition angibt, was eine Sache ist, scheint die Angabe der Lebensform bei Foot demnach auch als Definition der betreffenden Spezies fungieren zu können.

Wenn wir annehmen, das Konzept der hypothetischen Spezies sei nicht an das Speziesverständnis der Biologie gekoppelt, dann könnten sich die Einteilungen in hypothetische und biologische Spezies prinzipiell radikal voneinander unterscheiden. Dies legt sich auch durch folgende Überlegung nahe: Der Inhalt einer Lebensform (bzw. der Naturgeschichte einer Spezies) scheint sich angeben zu lassen, wenn man eine komplette Liste der aristotelisch-kategorischen (bzw. naturgeschichtlichen) Aussagen erstellt, die auch die Relation dieser Aussagen zueinander bzw. ihre Abfolge angibt. Für alle Mitglieder einer Lebensform (und dementsprechend auch für die Mitglieder einer hypothetischen Spezies) scheint nun *die gleiche* Liste von Aussagen gültig zu sein. Die Standardform dieser Aussagen ist schließlich »S haben/sind/tun F«. Man könnte also meinen, wenn man

ein Individuum fände, über dessen Leben sich eine spezifische Liste aristotelisch-kategorischer Aussagen anfertigen ließe, und man dann ein anderes Individuum fände, für das die exakt gleiche Liste aristotelisch-kategorischer Aussagen gültig wäre, dann würden diese beiden Individuen zu derselben Lebensform und dementsprechend zu derselben hypothetischen Spezies gehören. Wenn die betreffenden Listen hingegen voneinander abwichen, würden sie unterschiedlichen hypothetischen Spezies angehören, und zwar selbst dann, wenn die Biologie diese Lebewesen aus irgendwelchen Gründen derselben Spezies zuordnen würde.

Auf den ersten Blick könnte das Spezieskonzept von Foot also wie eine naive Fortsetzung der →*Spezies-als-Klasse-These* wirken. Die Lebensform, die die Natur der Spezies ausmacht, ließe sich demnach als logische Klasse beschreiben, deren definierende Elemente die aristotelisch-kategorischen Aussagen über diese Lebensform sind. In diesem Fall könnte sich das folgende Szenario ereignen: Nehmen wir an, aufgrund einer Genmutation bildet ein Mitglied der Spezies der Dreifinger-Faultiere an jeder Hand nur zwei Finger aus. Nehmen wir darüber hinaus an, dieses mutierte Dreifinger-Faultier lebt in einem Habitat, das sich mit dem Habitat der Spezies der Zweifinger-Faultiere überschneidet. Missachtet man die Abstammungs- und Fortpflanzungsbeziehungen, könnte man also denken, bei dem mutierten Dreifinger-Faultier handele es sich eigentlich um ein gedeihendes Zweifinger-Faultier. Da das mutierte Dreifinger-Faultier nicht etwa durch einen Unfall Finger verloren hat, sondern die Anzahl seiner Finger mit seiner eigenen Natur, seiner genetischen Ausstattung zu tun hat, könnte man argumentieren, dass es im Rahmen der ethischen Perspektive der hypothetischen Spezies der Zweifinger-Faultiere zugerechnet werden sollte. Dennoch würde das betreffende Individuum weiterhin der biologischen Spezies der Dreifinger-Faultiere angehören, da die betreffende Mutation keinen Einfluss auf die bestehenden Fortpflanzungsbarrieren haben muss. Allerdings scheint ausgeschlossen, dass Foot diese Beschreibung akzeptieren würde. Es gibt bei Foot keinen Hinweis darauf, dass ein Individuum in die Lebensform einer anderen Spezies wechseln könnte, ganz gleich, wie weit es von der Lebensform der eigenen Spezies abweicht. Das Individuum partizipiert in Foots Modell irgendwie an den aristotelisch-kategorischen Aussagen über die Lebensform seiner Spezies, völlig unabhängig davon, wie es faktisch verfasst ist und wo es sich befindet (vgl. Foot 2004a, S. 55). Ansonsten müsste man ja auch sagen, Katzen mit drei Beinen wären nur dann defekt, wenn es gerade keine andere katzenähnliche Spezies im Universum gibt, für die es normal wäre, nur drei Beine zu haben.

Foot vertritt also keine naive, sondern wenn überhaupt eine *raffinierte* Version der Spezies-als-Klasse-These. Dies wird auch deutlich, wenn man die Individuen betrachtet, die Foot derselben hypothetischen Spezies zuordnet. Für Foot gehören sowohl männliche als auch weibliche Pfauen derselben hypothetischen

Spezies an, obwohl sich diese durch einen deutlichen Geschlechtsdimorphismus voneinander unterscheiden. Ebenso dürfte Foot auch Bienenarbeiterinnen und Bienenköniginnen zu derselben hypothetischen Spezies rechnen, trotz des hier vorliegenden Polymorphismus. Im Leben von weiblichen und männlichen Pfauen spielen in Bezug auf Überleben und Fortpflanzung unterschiedliche Dinge eine Rolle. So muss der männliche Pfau eine prächtige Schwanzschleppe ausbilden, um sich mit Erfolg reproduzieren zu können, wohingegen dies für den weiblichen Pfau nicht gilt. Der Inhalt der Teleologie scheint hier demnach für die betreffenden Geschlechter ein anderer zu sein. Auch die aristotelisch-kategorischen Aussagen, die für das Leben von weiblichen und männlichen Pfauen relevant sind, unterscheiden sich. Dies drückt sich bei Foot darin aus, dass es aristotelisch-kategorische Aussagen gibt, die sich beispielsweise spezifisch auf männliche Pfauen beziehen. Als Beispiel für eine solche Aussage findet sich bei Foot der Satz: »Der *männliche* Pfau hat einen strahlend bunten Schwanz« (Foot 2004a, S. 50, Herv. d. Verf.). Dies führt uns zu einer zweiten Frage:

Frage 2) Wie ist es zu verstehen, dass die Mitglieder einer Lebens*form* (im Sinne der Standarderzählung) ganz regulär unterschiedliche Lebens*weisen* verfolgen (im Sinne eines *bios* bei Aristoteles)?

Für eine Deutung dieser zweiten Frage scheint es mir drei Optionen zu geben. Eine *erste* Option könnte sein, dass nur eine einzige Lebensweise innerhalb der Lebensform tatsächlich normativ ausgezeichnet ist, selbst wenn regulär verschiedene, etwa geschlechtsspezifische Lebensweisen auftreten (s. a. Nickel 2016, S. 108). Auf diese Weise ließe sich die typische Form aristotelisch-kategorischer Aussagen – nämlich »S sind/tun/haben F« – beibehalten. Demnach müsste man sich allerdings entscheiden, ob *entweder* die Lebensweise männlicher *oder* die Lebensweise weiblicher Pfauen die Definition der Lebensform ausmacht. Wenn dann für die betreffende Spezies die Aussage »Pfauen haben einen strahlend bunten Schwanz« gelten würde, dann wären die weiblichen Pfauen alle durch einen Defekt gekennzeichnet, selbst wenn sie einigen anderen aristotelisch-kategorischen Aussagen über Pfauen dennoch entsprechen könnten. Es wäre auch nicht unmöglich, Gründe anzugeben, warum die eine gegenüber der anderen Lebensweise als defizitär angesehen werden sollte. So könnte man argumentieren, dass die schwere Schwanzschleppe des männlichen Pfaus dem Überleben eher hinderlich ist. Auch die Lebensweise der Bienenarbeiterin könnte man als defizitär deuten, weil sie keine eigene Reproduktion beinhaltet. Insofern die Lebensform für Foot kausal und teleologisch auf Überleben und Fortpflanzung bezogen ist, liefert Foot hier sogar ein potentielles Kriterium, mit dem sich herausfinden ließe, welche Lebensweise im Vergleich zu einer anderen als defizitär gelten könnte. Dennoch gibt

es explizite Stellen bei Foot, die gerade diese Lesart ausschließen. So lässt Foot – wie bereits gesehen – die Möglichkeit zu, aristotelisch-kategorische Aussagen geschlechtsspezifisch zu formulieren (»männliche Mitglieder von S haben/sind/tun F«). Ebenso scheinen sich aristotelisch-kategorische Aussagen auch auf soziale Kasten innerhalb der Spezies beziehen zu können, etwa auf die spezifische Funktion des Stachels bei Bienenarbeiterinnen (vgl. Foot 2004a, S. 56), die sich freilich von der Funktion des Stachels einer Bienenkönigin unterscheidet.

Eine *zweite* Option könnte darin liegen, dass die Liste aristotelisch-kategorischer Aussagen über die Lebensform zwar auch für alle Mitglieder der Lebensform gültig ist, die einzelnen Elemente dieser Liste jedoch vage oder disjunktiv formuliert sind (s. a. Boorse 1977, S. 558). Demnach könnte man sagen: »Der Pfau bildet *zwischen 0–1* strahlend bunte Schwänze aus« oder: »Der Pfau bildet *entweder einen* strahlend bunten Schwanz aus *oder* er bildet *keinen* strahlend bunten Schwanz aus«. Selbst wenn es Anhaltspunkte dafür gibt, dass es prinzipiell möglich ist, aristotelisch-kategorische Aussagen vage oder disjunktiv zu formulieren, würde aus dieser Option allerdings folgen, dass auch männliche Pfauen, die keinen prächtigen Federschwanz ausbilden, die betreffende aristotelisch-kategorische Aussage über ihre Lebensform erfüllen würden. Nur Pfauen, die zwei oder mehr Federschwänze hätten, würden demnach einen Defekt aufweisen. Auch diese Option kommt jedoch nicht infrage, da Foot einen männlichen Pfau ohne strahlend bunten Schwanz eindeutig für defekt hält (vgl. Foot 2004a, S. 54).

Eine *dritte* Option bestünde darin, dass die Liste aristotelisch-kategorischer Aussagen *mehrere* Lebensweisen umfasst, die normativ ausgezeichnet sind, es aber Aussagen gibt, die nur für einen Teil der Mitglieder der Lebensform gültig sind (s. a. Gavin 2020, S. 1034). Wir wissen bereits, dass eine vollständige Beschreibung der Lebensform auch die Relationen der aristotelisch-kategorischen Aussagen zueinander enthält, insofern man angeben können muss, auf welchen Abschnitt im Lebenszyklus sich die jeweilige Aussage bezieht. Wenn dies aber der Fall ist, dann könnte eine solche Beschreibung auch weitere relevante Relationen enthalten, die angeben, auf welche Mitglieder dieser Lebensform welche aristotelisch-kategorischen Aussagen zutreffen. Dabei ist im Übrigen nicht ausgeschlossen, dass die betreffenden Aussagen auch vage oder disjunktiv formuliert werden könnten, aber diese vagen oder disjunktiven Aussagen würden sich nicht auf die Lebensform als Ganze beziehen (wie bei der zweiten Option), sondern auf Lebensweisen innerhalb dieser Lebensform. Das heißt, gültig wären z. B. die folgenden aristotelisch-kategorischen Aussagen: »Ein männlicher Afrikanischer Elefant hat eine Schulterhöhe von 260 bis 320 cm« und: »Ein weiblicher Afrikanischer Elefant hat eine Schulterhöhe von 210 bis 270 cm«. Es wäre jedoch ungültig, die Aussagen zusammenzuziehen und zu sagen: »Afrikanische Elefan-

ten *insgesamt* haben eine Schulterhöhe von 210 bis 320 cm« (s. a. P. C. Lee & C. J. Moss 1995, S. 35). Diese dritte Option scheint mir exegetisch gesehen am besten mit Foots Aussagen vereinbar.

Wenn es nun aber aristotelisch-kategorische Aussagen über eine Lebensform gibt, die nicht für alle Mitglieder dieser Lebensform gültig sind, dann ist mit der bloßen Angabe der Spezieszugehörigkeit eines Individuums noch nicht geklärt, welche aristotelisch-kategorischen Aussagen über die Lebensform der Spezies für welches Mitglied dieser Spezies gültig sind. Daraus ergibt sich also eine dritte Frage:

Frage 3) Was ist das zusätzliche Kriterium, mit dessen Hilfe sich erklären lässt, für welches Individuum welche aristotelisch-kategorischen Aussagen gültig sind?

Es sind verschiedene Auslöser vorstellbar, wie exakt die Relation von einem spezifischen Individuum zu einem bestimmten Set aristotelisch-kategorischer Aussagen hergestellt werden kann. So setzt beim Tod der Königin einer Nacktmullkolonie eine Art Wettbewerb um die Nachfolge ein. Das Weibchen, das sich in diesem Wettbewerb durchsetzt, entwickelt in der Folge das morphologische Erscheinungsbild und das spezifische Verhalten einer Königin aus (vgl. Clarke & Faulkes 1997). Bei Bienen bestimmt die Art der Ernährung im Larvenstadium darüber, ob sich die betreffende Biene zur Bienenkönigin oder zur Bienenarbeiterin entwickelt (vgl. D. S. Moore 2003, S. 59; Begna et al. 2011), während bei Krokodilen die Außentemperatur des Eies darüber entscheidet, welches Geschlecht das betreffende Krokodil ausbildet (vgl. Goodwin 2001, S. 40; Westheide & Rieger 2015, S. 381). In diesen Fällen ist also zum Zeitpunkt der Entstehung des Individuums noch nicht entschieden, welches Set aristotelisch-kategorischer Aussagen für das betreffende Individuum gültig ist. Wenn die Geschlechtsentwicklung bei Krokodilen wirklich von der Temperatur zu einem bestimmten Zeitpunkt abhängt und die Temperaturschwankungen zufällig sind, dann kann man nicht sagen, ein bestimmtes Krokodil hätte eigentlich ein männliches Exemplar seiner Spezies werden sollen, habe aber durch einen unglücklichen Zufall einen Defekt erlangt, weil die ungünstige Außentemperatur zur Ausbildung des falschen Geschlechts geführt hätte. Bei Tieren, bei denen die Ausbildung der biologischen Geschlechtszugehörigkeit mit einem bestimmten Chromosom zusammenhängt, könnte hingegen das Vorhandensein eines Y-Chromosoms die Relation zum männlichen Set aristotelisch-kategorischer Aussagen herstellen. Das faktische Vorhandensein bestimmter spezifisch männlicher Geschlechtsmerkmale – etwa einer Löwenmähne – könnte nicht als derartiger Auslöser fungieren, da es auch besonders defekte männliche Löwen geben könnte, die gar keine Anzeichen einer solchen Mähne aufweisen. Das Fehlen des Y-Chro-

mosoms kann wiederum nicht als Defekt gedeutet werden, da in diesem Fall auch automatisch alle weiblichen Löwen einen Defekt aufweisen würden. Es scheint hier also einen materialen Faktor zu geben – etwas in der besonderen Natur des Individuums –, der einen Einfluss darauf hat, welche aristotelisch-kategorischen Aussagen für das betreffende Individuum gültig sind.

Dieser Umstand führt allerdings zu einer Erweiterung der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform. In der Standarderzählung sind die aristotelisch-kategorischen Aussagen für ein Individuum gültig, unabhängig davon, ob es diese Aussagen faktisch erfüllt und wie es materiell verfasst ist. Dies ändert sich nun jedoch:

Erste Erweiterung der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform: In manchen Fällen bestimmt ein materialer Faktor – etwa die besondere materielle Natur des Individuums – welches Set aristotelisch-kategorischer Aussagen für es gültig ist.

Das heißt, die eigentliche Struktur der Standarderzählung – die Lebensform der Spezies bestimmt, wie die Materie des Individuums sein soll – wird zumindest teilweise umgedreht. Erst das faktische Vorhandensein einer bestimmten Ausprägung von Materie gibt der Lebensform ethische Relevanz für das Individuum. Das Individuum mit seiner eigenen, materiellen Natur geht folglich nicht einfach in der Natur der Spezies – der Lebensform – auf, sondern kommt hier als eigenständiger Faktor in Betracht.

Wir haben an dieser Stelle das Problem gelöst, *wie* innerhalb einer Lebensform verschiedene Lebensweisen gleichzeitig normativ ausgezeichnet werden können und wie die Relation des Individuums zu einer solchen Lebensweise hergestellt werden kann, aber wir haben noch nicht geklärt, *warum* ausgerechnet diese und jene Lebensweisen zu einer Lebensform verbunden werden. Dies führt uns zu einer vierten Frage:

Frage 4) Was ist das Kriterium, mit dem sich bestimmen lässt, welche unterschiedlichen Lebensweisen zu einer gemeinsamen Lebensform verbunden werden können?

Es gibt einige Spezies – man denke etwa an Papageienvögel – bei denen es weder in der Morphologie noch im alltäglichen Verhalten deutlich sichtbare Anhaltspunkte für die Geschlechtszugehörigkeit gibt. Nimmt man diese Fälle zum Ausgangspunkt, ist es naheliegend, die fast identischen Lebensweisen der verschiedenen Geschlechter zu derselben Lebensform zu rechnen. Das Kriterium, um verschiedene Lebensweisen zu einer Lebensform zu verbinden, wäre demnach eine hohe *prozentuale Übereinstimmung* in den aristotelisch-kategorischen Aussagen.

Allerdings wissen wir von verschiedenen Spezies (etwa Tiefsee-Anglerfischen), bei denen die verschiedenen Geschlechter fast gar keine Übereinstimmungen in der Morphologie und Ethologie aufweisen (vgl. Wiesemüller et al. 2003, S. 67). Darüber hinaus kann es durch einen ähnlichen Selektionsdruck auch zu einer Merkmalskonvergenz bei Spezies kommen, die evolutionär gar nicht nahe miteinander verwandt sind. Wäre eine hohe prozentuale Übereinstimmung das einzige Kriterium, um verschiedene Lebensweisen zu einer Lebensform zu verbinden, müsste man wohl sogenannte Zwillingsarten oder Kryptospezies (also Populationen, die morphologisch kaum oder nicht zu unterscheiden, aber dennoch reproduktiv voneinander isoliert sind) als eine gemeinsame Lebensform ansehen. Daneben könnte aber auch der Fall eintreten, dass wir die Weibchen verschiedener biologischer Spezies als eine hypothetische Spezies ansehen müssten, die dazugehörigen Männchen jedoch als davon separierte hypothetische Spezies. Für ein solches Verfahren gibt es bei Foot jedoch keinen Anhaltspunkt. Männliche und weibliche Pfauen scheinen für Foot ziemlich sicher zu derselben hypothetischen Spezies zu gehören, unabhängig davon, ob wir noch irgendein anderes Lebewesen entdecken könnten, das den weiblichen Pfauen ähnlicher ist, als es die männlichen Pfauen sind.

Ein anderes Kriterium könnte sein, dass eine bestimmte Lebensweise eine *notwendige Rolle in der Erlangung von Gütern* für eine andere Lebensweise spielt. Das heißt, aus der Tatsache, dass die männlichen Pfauen das Gut der eigenen Fortpflanzung nur in Verbindung mit weiblichen Pfauen erreichen können, würde folgen, dass sie eine gemeinsame Lebensform darstellen. Auch dieses Kriterium kann jedoch, so allgemein formuliert, nicht stimmen, da wir in diesem Fall zu Klassifizierungen kämen, für die es bei Foot keinen Anhaltspunkt gibt. Demnach müsste man z. B. die Bienen mehreren pflanzlichen Lebensformen zurechnen, die notwendigerweise auf Bienen angewiesen sind, um das Gut der Fortpflanzung zu erreichen. Auch die Darmbakterien des Menschen müssten wir dann als ›Menschen‹ ansehen – als eine bestimmte Lebensweise innerhalb der menschlichen Lebensform –, weil sie notwendig für unsere Verdauung sind und wir ohne ihre Mitwirkung nicht in der Lage wären, unseren Lebenszyklus erfolgreich abzuschließen (vgl. Gilbert & Tauber 2016, S. 846; s. a. Gilbert et al. 2012; Schmidt 2014, S. 293).

Ein weiteres Kriterium, um die Lebensweisen verschiedener Geschlechter in einer Lebensform zusammenfassen zu können, könnte darin liegen, dass die betreffenden Gruppen eine Art *interne Bezogenheit aufeinander* aufweisen. So müssen die Mitglieder einer biologischen Spezies irgendwelche internen Erkennungsmechanismen besitzen, um mögliche Sexualpartner ausmachen zu können. Wäre es aber ein Akt der gegenseitigen Anerkennung als Sexualpartner, der die Mitgliedschaft in einer gemeinsamen Lebensform begründet, müssten wir mögli-

cherweise auch Mitglieder unterschiedlicher biologischer Spezies derselben Lebensform zurechnen, wenn diese, aus welchen Gründen auch immer, miteinander den Geschlechtsakt ausüben. Zwar besitzen die Mitglieder einiger Spezies die Möglichkeit, im Laufe ihres Lebens die biologische Geschlechtszugehörigkeit zu wechseln oder haben, wie bei den Krokodilen, die Anlage zur Ausbildung beider biologischer Geschlechter (vgl. Westheide & Rieger 2015, S. 157). In diesen Fällen könnte man vielleicht sagen, es liege eine gemeinsame Lebensform vor, weil in den Mitgliedern des einen Geschlechts intern die Information über das andere Geschlecht und seine Lebensweise angelegt ist. Dieser Umstand trifft aber nicht auf alle Spezies zu. Wenn die Ausbildung spezifisch männlicher biologischer Geschlechtsmerkmale beispielsweise mit dem Vorhandensein eines Y-Chromosoms zusammenhängt, dann besitzt ein biologisch weibliches Individuum, das kein derartiges Chromosom aufweist, nicht die genetische Information zur Ausbildung der betreffenden Merkmale. Auch dass beispielsweise ein weibliches Individuum mit einem männlichen Individuum männlichen Nachwuchs hervorbringen kann, begründet noch nicht notwendigerweise, dass dieses Weibchen mit solchen Männchen eine gemeinsame Lebensform bildet, da man ansonsten auch männliche Esel, weibliche Pferde und Maultiere als eine gemeinsame Lebensform ansehen müsste.

Wenn die prozentuale Übereinstimmung, die Abhängigkeit voneinander in der Erlangung von Gütern und auch die interne Bezogenheit aufeinander kein allgemeingültiges Kriterium liefern, um nachzuvollziehen, warum Foot ausgerechnet die Lebensweisen verschiedener Geschlechter und bestimmter sozialer Kasten zu einer Lebensform rechnet, nicht aber die Lebensweisen symbiotisch miteinander verbundener Lebewesen oder anderweitig irgendwie ähnlich lebender Individuen, dann bleibt eigentlich nur noch ein Kriterium übrig, um ihre Klassifizierungen verständlich zu machen. Dieses Kriterium liegt in den *gemeinsamen Fortpflanzungs- und Abstammungsbeziehungen* bzw. in der Fähigkeit von Populationen, miteinander fruchtbaren Nachwuchs hervorzubringen. Auf diese Weise erklärt sich auch, warum Foot in der Zuordnung zu hypothetischen Spezies weitestgehend mit den Zuordnungen der Biologie übereinstimmt: Foot übernimmt das primäre biologische Kriterium zur Bestimmung der Spezieszugehörigkeit. Damit wird auch klar, warum die faktischen Eigenschaften eines Individuums keinen Einfluss auf seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Lebensform haben: Die Partizipation an einer Lebensform wird durch den Abstammungszusammenhang begründet.

Allerdings kennt Foot noch ein sekundäres Kriterium, mit dessen Hilfe sich innerhalb einer biologischen Spezies weitere ethisch relevante Unterscheidungen vornehmen lassen. Foot behält sich nämlich die Möglichkeit vor, innerhalb einer Spezies verschiedene Subspezies zu unterscheiden. Unter *Subspezies* versteht sie

Populationen, die »an lokale Bedingungen angepaßt [sind]« (Foot 2004a, S. 49). Offenbar gilt für diese Populationen entweder eine eigene Liste aristotelisch-kategorischer Aussagen, oder die bisherige Liste, die für die biologische Spezies insgesamt gilt, wird um eine neue legitime Lebensweise, um ein neues Set aristotelisch-kategorischer Aussagen erweitert. Exegetisch ist hier unklar, welche dieser Optionen für Foot infrage kommen könnte. Von dieser Antwort würde z. B. abhängen, ob ein Mitglied einer Subspezies, das die Lebensweise einer anderen Subspezies derselben Spezies annähme, als defektes Exemplar gelten würde oder nicht, was wir an dieser Stelle jedoch vernachlässigen können. Interessant ist jedoch, in welcher Relation der Subspeziesbegriff im Sinne Foots zur Biologie steht. Eine klassische Definition der Subspezies in der Biologie findet sich bei Ernst Mayr:

Eine Subspezies ist die Zusammenfassung phänotypisch ähnlicher Populationen einer Art, die ein geographisches Teilgebiet des Areals der Art bewohnen und sich taxonomisch von anderen Populationen der Art unterscheiden. (Mayr 1975, S. 45)

Eine solche Subspezies ist weiterhin ein Teil der jeweiligen biologischen Spezies. Wären intrinsische Fortpflanzungsbarrieren zwischen Subspezies und Spezies etabliert, dann würde sie eine eigene Spezies darstellen (s. a. Wiesemüller et al. 2003, S. 41 f.). Das heißt jedoch auch, dass die Grenzen zwischen verschiedenen Subspezies innerhalb einer Spezies fließend sein können (vgl. Mayr 1942, S. 106). Möglicherweise gibt es zwar in verschiedenen Populationen einer Spezies eine im Durchschnitt abweichende Verteilung eines bestimmten Merkmals. Besteht jedoch ein Genaustausch zwischen diesen Populationen, kommt es hier nicht unbedingt zu einer Bündelung von Merkmalen, sodass andere Merkmale bei den Mitgliedern dieser Populationen nach einem ganz anderen Muster verteilt sein mögen. Je nachdem, welches Merkmal man besonders hervorhebt, käme man dann zu unterschiedlichen Einteilungen in Subspezies (vgl. Ridley 2003, S. 375). Eine der verschiedenen Konventionen, auf die sich oft bezogen wird, besteht darin, Populationen verschiedenen Subspezies zuzurechnen, wenn sich über 75 % der Mitglieder einer Population in einem bestimmten Merkmal von einer anderen Population derselben Spezies unterscheiden (vgl. Zink & Klicka 2018, S. 46). Dieses Kriterium zieht aber letztlich eine künstliche Grenze, da die gewählte Prozentzahl willkürlich ist (vgl. Mayr 1975, S. 45; Hull 1998b, S. 364). Da das Konzept der Subspezies nicht auf eine natürliche Grenze in der organischen Wirklichkeit referieren kann, wird die Subspezies in der Biologie überwiegend nicht als real verstanden, sondern als rein subjektive Kategorie (vgl. ebd.). Die Rede von Subspezies könnte zwar geeignet sein, um in bestimmten Fällen eine reale Entwicklungstendenz begrifflich abzubilden, wenn sich nämlich verschiedene Populationen einer Spezies theoretisch noch miteinander fortpflanzen können, aber streng

geographisch voneinander isoliert sind, sodass sich die Populationen evolutionär voneinander entfernen können. Solche Populationen wären also Kandidaten für im Entstehen begriffene neue Spezies. Da die geographische Barriere jedoch wieder aufgehoben werden könnte, bevor die Divergenz zur Etablierung intrinsischer Fortpflanzungsbarrieren führt, ist der wissenschaftliche Nutzen der Unterteilung einer Spezies in Subspezies auch in diesen Fällen umstritten (vgl. Minelli 1994, S. 75).

Wenn es zur Bestimmung einer biologischen Subspezies keine verallgemeinerbaren, wissenschaftlichen Kriterien gibt, dann kann Foot die biologischen Klassifizierungen hier nicht einfach übernehmen, da sie die Subspezies als reale, ethisch relevante Kategorie einführt. Das Kriterium, das Foot zur Bestimmung einer Subspezies anführt, entspricht zwar oberflächlich dem der Biologie, insofern sich mit ihm jedoch eine ethische und keine biologische Kategorie erschließen lassen soll, hat es eine völlig andere Bedeutung. Die Subspezies kann hier teilweise die Rolle übernehmen, die vorher mit dem Konzept der hypothetischen Spezies verbunden war. Foot könnte also Einteilungen in hypothetische *Sub*spezies vornehmen, die radikal von den konventionellen Einteilungen der Biologie abweichen. Da Foot jedoch das primäre Kriterium der Biologie zur Bestimmung der Spezieszugehörigkeit übernimmt und die Einteilung in hypothetische Subspezies erst in einem zweiten Schritt erfolgen kann, bleiben diese ethisch motivierten Klassifizierungen an die Klassifizierungen der Biologie gekoppelt.

Die Redeweise von ›Subspezies‹ verdeutlicht noch einmal, dass das primäre Kriterium, das für Foot eine Spezies konstituiert, die Fortpflanzungs- und Abstammungsbeziehungen sind und nicht irgendein Grad von Ähnlichkeit. Schließlich wäre es absurd, würde man Gruppen von Lebewesen, die mit einer weitgehend ähnlichen Liste aristotelisch-kategorischer Aussagen beschrieben werden können, aber evolutionär völlig unabhängig voneinander entstanden sind, als hypothetische Subspezies einer hypothetischen Spezies ansehen. Ebenso würde Foot auch nicht verschiedene Geschlechter als ›Subspezies‹ einer Spezies anerkennen.

Damit bedarf es einer weiteren Erweiterung der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform. Da das primäre Kriterium zur Bestimmung der Mitglieder einer hypothetischen Spezies mit dem primären Kriterium der Biologie zusammenfällt, lässt sich die These, man könnte Foots Ansatz von der Biologie unabhängig machen, indem man den Speziesbegriff mit dem Begriff der Lebensform ersetzt, nicht halten. Vielmehr ist es genau andersherum:

Zweite Erweiterung der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform: In der Regel lässt sich die Rede von der ›Lebensform der Spezies‹ – die vorher drohte, tautologisch zu bleiben – in ›Lebensform der *biologischen* Spezies‹ übersetzen.

Daraus folgt jedoch, dass Foot versucht, das Konzept der Lebensform als →*logischer Klasse* mit einem Speziesverständnis zu verbinden, das wesentlich relational ist, weshalb die philosophische Biologie dazu übergegangen ist, eine Spezies in diesem Sinne als →*logisches Individuum* zu deuten. Diese Vermischung wird sich, wie ich später argumentieren werde, als Fallstrick für Foots eigene Theorie erweisen. Um an diesen Punkt zu gelangen, ist es jedoch erforderlich, zunächst mit der Rekonstruktion von Foots Selbstverständnis fortzufahren.

2.3.3 Zuordnungsprobleme

Nachdem wir herausgefunden haben, was eine →*hypothetische Spezies* im Sinne Philippa Foots ist, können wir uns nun mit weiteren Voraussetzungen der ethischen Bewertung von Mitgliedern dieser Gruppe beschäftigen, um auf diese Weise ein Verständnis von Foots Ausformulierung der →*Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik* zu erlangen. Um eine ethische Bewertung im Sinne Foots vornehmen zu können, ist es erforderlich, ein Verfahren zur Klärung einer Reihe von *Zuordnungsproblemen* angeben zu können (s. a. Lewens 2020, S. 491). So nenne ich Probleme, die davon handeln, wie sich einem Individuum der korrekte ethische Maßstab zuordnen lässt. Insbesondere muss ermittelbar sein, welche aristotelisch-kategorischen Aussagen für welches Individuum gültig sind. Hierbei tritt jedoch eine besondere Schwierigkeit auf. Die aristotelisch-kategorischen Aussagen hängen in einer noch zu klärenden Weise mit der Teleologie des Individuums und der Spezies zusammen. Das Individuum kann jedoch durch Defekte gekennzeichnet sein, sodass diese Teleologie aus seinem faktischen Lebensvollzug nicht abgelesen werden kann. Die Spezies wiederum befindet sich in einem Evolutionsprozess, der dazu führt, dass sich diese Teleologie im Laufe der Zeit verändert. Es ist aber für Foot entscheidend, dass die aristotelisch-kategorischen Aussagen an die korrekte, aktuelle Teleologie der betreffenden Lebewesen anknüpfen – ansonsten könnte Foot nicht mehr beanspruchen, eine intrinsische Bewertung vorzunehmen. In diesem Unterabschnitt soll es nun darum gehen, Foots Lösung für diese Zuordnungsprobleme zu rekonstruieren. Der vorangegangene Unterabschnitt, der sich mit dem Verhältnis von biologischer Spezies und Lebensform beschäftigt hat, enthält implizit bereits eine Lösung für das folgende, erste Zuordnungsproblem:

Zuordnungsproblem 1) Wie lässt sich herausfinden, welcher hypothetischen Spezies bzw. Lebensform ein Individuum angehört?

Da wir gesehen haben, dass das primäre Kriterium für die Zuordnung zu einer hypothetischen Spezies die Fortpflanzungs- und Abstammungsbeziehungen sind, kann man, um die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer hypothetischen Spezies zu bestimmen, in der Regel einfach auf dessen biologische Spezieszugehörigkeit verweisen. Zwar könnte es auch sein, dass dieses Individuum darüber hinaus noch Teil einer hypothetischen Subspezies ist, die der Biologie unbekannt ist. Da jedoch nicht alle biologischen Spezies notwendigerweise hypothetische Subspezies enthalten, haben wir es hier mit einem Spezialfall zu tun, der sich ausklammern lässt. Somit können wir direkt zu einem zweiten Zuordnungsproblem übergehen:

Zuordnungsproblem 2) Wie lässt sich herausfinden, welche Liste aristotelisch-kategorischer Aussagen die Lebensform einer Spezies ausmacht?

Zur Möglichkeit der Ermittlung einer solchen Liste gibt Foot einen wichtigen Hinweis:

> [N]ur die relative Stabilität von zumindest den allgemeinsten Eigenschaften der verschiedenen Spezies der Lebewesen macht diese Aussagen [sc. *Aristotelian categoricals*] überhaupt möglich. (Foot 2001, S. 29, Übers. d. Verf.)

Die relative Stabilität der allgemeinsten Merkmale einer Spezies lässt sich diesem Zitat zufolge mindestens als *epistemische* Voraussetzung für die Formulierung aristotelisch-kategorischer Aussagen verstehen. Ohne diese Stabilität gäbe es für uns keinen Punkt, an dem wir ansetzen könnten, um ein Wissen über die Lebensform der Spezies zu erlangen. Möglicherweise hat das Zitat aber sogar eine *ontologische* Implikation: Eine Spezies, die sich nicht durch eine solche relative Stabilität ihrer allgemeinsten Merkmale auszeichnen würde, hätte demnach gar keine gemeinsame Lebensform (wobei dieser Fall für Foot allerdings weit von unserer Realität entfernt zu sein scheint). In Foots eigenen Beispielen für aristotelisch-kategorische Aussagen zeigt sich ebenfalls dieser hohe Grad der Allgemeinheit.

Dennoch wissen wir, dass eine Spezies auch in ihren vermeintlich allgemeinsten Eigenschaften (etwa der Anzahl der Köpfe) eine Variation aufweisen kann, und selbst Foot spricht hier nur von einer ›relativen‹ Stabilität. Zwar lässt sich ein Teil dieser Variationen praktisch ausblenden, denn für die Formulierung aristotelisch-kategorischer Aussagen brauchen wir nur die Mitglieder der Spezies berücksichtigen, die erfolgreich den ganzen Lebenszyklus durchlaufen haben, weil aristotelisch-kategorische Aussagen immer auf einen ganzen Lebenszyklus be-

zogen sind. Dennoch bleibt, auch wenn man nur diese Gruppe betrachtet, eine gewisse Variation bestehen, sodass man sich fragen muss, wie man bestimmen kann, welcher Ausschnitt aus dieser verbleibenden Variation in die Beschreibung der Lebensform eingehen soll.

Für eine Lösung dieses Problems könnte man versucht sein, auf die Biologie zu verweisen. Schließlich sind die aristotelisch-kategorischen Aussagen offensichtlich an Sätze angelehnt, wie sie sich auch in bestimmten Bereichen der Biologie finden lassen. In einem aktuellen Lehrbuch der biologischen Systematik findet sich beispielsweise folgende Passage:

> Gorillas leben in Territorien von etwa 25–40 km^2 in kleinen Gruppen, die von einem dominanten Männchen angeführt werden. Sie sind strikte Vegetarier und ernähren sich von Blättern, Beeren, Früchten und Rinde. […] In der freien Natur werden sie 35 Jahre alt. (Lecointre & Le Guyader 2006, S. 646)

Man könnte nun denken, dass die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik solche Sätze einfach direkt in wahre aristotelisch-kategorische Aussagen über die Lebensform der Spezies umwandeln könnte. Dieses Verfahren würde allerdings bedeuten, dass die nötige Methodendiskussion, welche dieser Sätze ethisch gültig sind, einfach in eine andere Disziplin verlagert wird. Tatsächlich handelt es sich bei den betreffenden Sätzen um äußerst grobe, teilweise offensichtlich willkürliche Verallgemeinerungen – etwa dass Gorillas in der freien Natur *genau* 35 Jahre alt werden –, die sich von Lehrbuch zu Lehrbuch unterscheiden (s. z. B. Storch et al. 2007, S. 425). Wenn eine solche Beschreibung nicht tatsächlich alle Variationen abbildet, die in der Spezies vorkommen, sondern nur einige bestimmte herausgreift, dann lässt sich über die Berechtigung solcher Verallgemeinerungen streiten. So ist völlig unklar, was als das Alter ›des Gorillas an sich‹ gelten soll. Ist hier das Durchschnittsalter aller Gorillas gemeint? Geht es um ein Minimalalter, das ein Gorilla erreichen muss, um evolutionär erfolgreich gewesen sein zu können? Oder handelt es sich womöglich um das Alter, in dem Gorillas frühestens einen ›natürlichen Tod‹ sterben? Welche Altersangabe hier gewählt wird, hängt offensichtlich vom Erkenntnisinteresse ab. Es gibt hier also keine allgemeingültige Antwort, die die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik einfach übernehmen könnte.

Die Biologie mag uns prinzipiell alle empirischen Daten über Lebewesen und ihre Relationen liefern können – welche der generischen Sätze, die sich daraus bilden lassen, jedoch tatsächlich für die ethische Bewertung relevant sind, muss durch ein Kriterium entschieden werden, das die Ethik selbst bestimmt. Tatsächlich liefert uns Foot auch ein derartiges Kriterium, das ich hier das *teleologische Kriterium* zur Bestimmung aristotelisch-kategorischer Aussagen nenne: Nur diejenigen generischen Sätze über die Lebensform einer Spezies sind für die Ethik rele-

vant, die kausal und teleologisch auf Dinge bezogen sind, die im Leben der Mitglieder dieser Spezies eine Rolle spielen (vgl. Foot 2004a, S. 51). Foot zufolge haben bei Pflanzen und Tieren alle diese Dinge unmittelbar oder mittelbar »mit Selbsterhaltung […] oder mit der Fortpflanzung des Individuums […] zu tun« (ebd.). Wenn das Telos der Pflanzen und Tiere jedoch in diesen Dingen besteht, könnte man möglicherweise auch hier denken, dass die Ethik ihr Verständnis der Teleologie einfach direkt von der Biologie übernimmt. Tatsächlich scheint mir Foot jedoch eine eigenständige Perspektive auf das Telos des Individuums zu werfen, die durch ein genuin ethisches Erkenntnisinteresse bestimmt wird. Die Teleologie bei Foot dreht sich letztlich um das gute Leben, und was als das gute Leben gilt, ermittelt Foot durch ein eigenes Verfahren, in dem weder die evolutionäre Vergangenheit noch der spezifisch evolutionäre Erfolg eine eigenständige Rolle spielen (vgl. ebd., S. 52 n10, 61 n1). Auf diese Weise hebt sich Foot deutlich von den gängigen evolutionsbiologischen oder soziobiologischen Perspektiven auf die Teleologie der Lebewesen ab. Es muss also zunächst darum gehen, Foots eigenes teleologisches Kriterium zu verstehen, um eine ethische Evaluierung der biologischen Beschreibungen vornehmen zu können.

Allgemein gilt, dass die Teleologie, die Foot im Sinn hat, nicht abhängig ist von dem Vorhandensein subjektiver Einstellungen. Das betreffende Telos wird auch nicht durch die subjektiven Einstellungen einer externen Instanz beeinflusst, etwa durch eine Art Schöpfer, der mit diesen Lebewesen einen bestimmten Zweck verfolgt (vgl. Foot 2004a, S. 52 f.). Die Teleologie bei Foot ist also auf eine noch zu klärende Weise *objektiv* mit dem Individuum verbunden. Es gibt auch keine universale, übergreifende Teleologie. So wird die Teleologie von Hasen nicht durch die Teleologie von Wölfen überlagert, sondern es kommt hier einfach zu einem Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen ethischen Bezugssystemen, die um unterschiedliche Güter kreisen. Es gibt also externe teleologische Instanzen, die keinen Einfluss auf die eigene Teleologie haben. Dementsprechend ist diese Teleologie – zumindest in einem bestimmten Sinne – *intern*.

Ein wichtiger Zugang zum Verständnis dieser Teleologie scheint mir das Konzept der *Aristotelischen Notwendigkeit* zu sein, bei dem sich Foot von G. E. M. Anscombe inspirieren lässt. Dieses Konzept geht davon aus, dass es bestimmte natürliche Umstände im Leben der Mitglieder einer Spezies gibt – Tatsachen, wenn man so will –, die das Aktionsspektrum dieser Individuen einschränken (vgl. Foot 2004a, S. 31, 67 f.). Wenn wir aus einer ethischen Perspektive danach fragen, was derartige Individuen tun müssten, um Güter zu erlangen, dann stellen sich für die Mitglieder der jeweiligen Spezies ganz verschiedene Dinge geradezu als eine ›Notwendigkeit‹ dar. So sei es »für Pflanzen notwendig [..], Wasser zu haben, für Vögel, Nester zu bauen, für Wölfe, in Rudeln zu jagen, und für Löwinnen, ihren Jungen das Töten beizubringen« (ebd., S. 31 f.). Etwas ist also für ein Individu-

um in diesem Sinne ›notwendig‹, »weil und insofern etwas Gutes davon abhängt« (Foot 2004a, S. 31; s. a. ebd., S. 68). Es scheint mir hilfreich zu sein, zwei Ebenen des Konzepts der Aristotelischen Notwendigkeit zu unterscheiden (vgl. Hacker-Wright 2021, S. 28 f.):

– *Erste (individuumsfokussierte) Ebene des Konzepts der Aristotelischen Notwendigkeit:* Etwas kann aristotelisch-notwendig sein, weil es in Anbetracht der natürlichen Ausstattung eines Individuums für die Erlangung eines Guts – etwa der Selbsterhaltung – *alternativlos* ist.
– *Zweite (lebensformfokussierte) Ebene des Konzepts der Aristotelischen Notwendigkeit:* Etwas kann als aristotelisch-notwendig gelten, nicht weil es völlig alternativlos wäre, um etwas Gutes zu erlangen, sondern weil die betreffende Eigenschaft vor dem Hintergrund der Umstände des Lebens der Mitglieder der jeweiligen Spezies den *besten natürlichen Weg* darstellt, um das betreffende Gut zu erlangen.

Die erste Ebene lässt sich am Pflanzenbeispiel verdeutlichen: Wenn ein Individuum so verfasst ist wie eine Pflanze, dann braucht es notwendigerweise Wasser, um zu überleben. Da sich eine Eiche »nicht wie ein Schilfhalm im Wind biegen kann«, ist es für eine Eiche alternativlos, dass sie »tiefe und kräftige Wurzeln hat« (Foot 2004a, S. 69). Gäbe es aber Eichen, denen aufgrund individueller Besonderheiten andere Alternativen zur Verfügung stünden, würden sie im Rahmen dieser ersten Ebene nicht als defekt verfasst gelten, selbst wenn sie keine kräftigen Wurzeln hätten. Schaut man jedoch auf das Wolfsbeispiel, dann stellt sich die Jagd im Rudel keineswegs als alternativlos dar, um das Gut der Jagd – die Selbsterhaltung – zu erlangen. So gibt es viele Wölfe, die auch alleine überleben können, obgleich diese Lebensweise in der Regel nur verfolgt wird, wenn ein Wolf erwachsen wird und das elterliche Rudel verlässt. Dennoch lebten beispielsweise in Bayern für eine gewisse Zeit sogar ausschließlich Einzelgängerwölfe (vgl. Dammers 2016). Dieses Beispiel verdeutlicht also die zweite Ebene. Im Einklang mit der zweiten Ebene könnte man auch sagen, es sei für Menschen aristotelisch-notwendig, auf zwei Beinen zu laufen, weil dies – in Anbetracht der natürlichen Ausstattung von Menschen – effektiver und einfacher ist, als z. B. immer nur auf einem Bein zu hüpfen. Bei Hursthouse findet diese zweite Ebene des Konzepts der Aristotelischen Notwendigkeit einen ganz ähnlichen Ausdruck, da sie argumentiert, dass bestimmte Eigenschaften deshalb normativ ausgezeichnet sind, weil sie für die Mitglieder einer bestimmten Spezies den »einzigen verlässlichen Weg« zur Erlangung von Gütern darstellen (Hursthouse 1999, S. 173, Übers. in Halbig 2013, S. 41).

Die Güter, auf deren Erlangung das Konzept der Aristotelischen Notwendigkeit abzielt, sind Dinge, die für das Individuum einen inhärenten Wert darstel-

len, bei denen also »die Fragen ›Wie?‹, ›Warum?‹ und ›Wozu?‹ an ein Ende [kommen]« (Foot 2004a, S. 64). Bei Pflanzen und Tieren stellen Selbsterhaltung und Fortpflanzung einen solchen Endpunkt dar (vgl. ebd.). Diese Güter scheinen ihren normativ ausgezeichneten Status für das Individuum nur deshalb zu erlangen, weil sie in einer besonders engen Relation zum Individuum und seinem Leben stehen. So lehnt Foot die Idee ab, es ginge der Ethik um die Realisierung eines irgendwie an sich guten Zustands der Welt (vgl. ebd., S. 72) oder um eine pauschale Maximierung von Gütern ›der Spezies‹ insgesamt. So ist es für das Gedeihen des männlichen Seeelefanten nicht relevant, dass auch seine Konkurrenten das Gut der Fortpflanzung erlangen. In den meisten Fällen geht es also darum, was ein Individuum für sich selbst braucht, um zu gedeihen, obgleich es auch vorkommen kann, dass das eigene Gut wesentlich mit dem Gut anderer Lebewesen verknüpft ist und dementsprechend nur zusammen erlangt werden kann (vgl. ebd., S. 32 f.).

In bestimmten Fällen ist eine Gruppe sogar nur deshalb so erfolgreich in der Erlangung von Gütern, weil ihre Mitglieder die Disposition haben, zugunsten des Erfolgs der Gruppe ihr Leben zu riskieren oder zu opfern. Dabei macht es jedoch einen strukturellen Unterschied, ob eine Biene bei der Verteidigung des Bienenstocks stirbt oder ob sich ein Hase in altruistischer Weise opfert, um den Hunger eines Wolfes zu stillen. So ist die Bienenarbeiterin, um selbst am Gut der Fortpflanzung zu partizipieren, notwendigerweise auf das Bienenvolk angewiesen, da sie keinen eigenen Nachwuchs zeugen kann. Darüber hinaus agiert das Bienenvolk in der Organisation der Fortpflanzung wie ein einziger Körper – eine Art Superorganismus –, der verschiedene Teile mit unterschiedlichen Funktionen hat. Man kann hier also sagen, dass die Gruppe das betreffende Gut zusammen realisiert, weshalb die individuelle Bienenarbeiterin die konkrete Realisierung dieses Guts nicht persönlich miterleben muss, um daran teilzuhaben. Die Teilhabe wird vielmehr hergestellt durch einen eigenen Beitrag zur Funktionalität der Gruppe. Völlig anders ist es jedoch bei einem Hasen, der die Disposition hat, sich einem Wolf zu opfern. Diese Lebensweise unterminiert sich selbst, insofern sie der Welt einfach Lebewesen mit dieser Disposition entzieht, ohne gleichzeitig dazu beizutragen, andere Lebewesen mit dieser Disposition am Leben zu erhalten oder hervorzubringen. Das ist jedoch ein Hinweis darauf, dass die Güter, die der Wolf durch das Selbstopfer des Hasen erlangt, in keiner internen Relation zur Lebensform des Hasen stehen, weshalb dieser Hase auch nicht sinnvoll an den Gütern des Wolfes partizipieren kann.

Das Konzept der Aristotelischen Notwendigkeit beinhaltet selbst eine Art teleologische Komponente. Die Güter, um die sich das Konzept der Aristotelischen Notwendigkeit dreht, gehören zum Telos des Individuums. Damit ist an dieser Stelle bereits klar, dass Foot mit der allgemeinen Formulierung der Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik übereinstimmt: Die Ethik knüpft an

eine interne, objektive Teleologie an, die eine Güterstruktur für das Individuum generiert. Aus diesem Grunde scheinen die Bewertungen bei Foot auch *intrinsische* Bewertungen zu sein. Eine Besonderheit von Foots Ansatz liegt jedoch in der Art und Weise, wie sie eine wesentliche Verbindung von Individuum und Spezies herstellt. Diese Verbindung ergibt sich daraus, dass ›gut‹ als logisch attributives Adjektiv angesehen wird, das seinen Maßstab aus dem Namen der Spezies gewinnt. Dabei geht es nicht darum, für die Spezies an sich irgendwelche Güter oder Ziele zu erreichen, so als hätte die Spezies selbst das Ziel zu überleben oder sich fortzupflanzen (vgl. Foot 2004a, S. 52 n10). Güter erlangen können nur Individuen und nur das Individuum kann ein gutes Leben aufweisen. Das Telos, an das die Ethik anknüpft, bleibt also auf das Individuum bezogen. Dennoch werden bei Foot alle konkreten Elemente der Teleologie des Individuums mit der Lebensform der Spezies verschränkt. Dies zeigt sich in folgendem Zitat:

> ›Aristotelische[.] Notwendigkeiten‹ hängen davon ab, was die jeweilige Pflanzen- oder Tier*spezies* braucht sowie von ihrem natürlichen Lebensraum und von ihren Möglichkeiten, darin zurechtzukommen. (Foot 2004a, S. 32, Herv. d. Verf.)

Das heißt, was für das Individuum ein relevantes Gut darstellt und was für es aristotelisch-notwendig ist, um dieses Gut zu erreichen, lässt sich für Foot allein aus der Lebensform der Spezies ableiten, wobei von den Besonderheiten des Individuums abstrahiert wird. Nur vermittelt durch die Spezies lässt sich also bei Foot bestimmen, was als der ›beste natürliche Weg‹ für das Individuum gilt, um Güter zu erlangen. Dabei kann es jedoch zu einigen Sonderfällen kommen, die Foot am Beispiel von Hirschen erläutert. Foot zufolge ist der Hirsch ein Fluchttier, weshalb er Schnelligkeit brauche, »um seinen Verfolgern zu entkommen« (Foot 2004a, S. 55). Auch wenn diese Schnelligkeit für den Hirsch den besten natürlichen Weg zur Erlangung von Gütern darstellt, gilt nun folgendes:

> Erstens: Schnelligkeit ist für sein [sc. des Hirsches] Überleben nur *angemessen* – in manchen Situationen wird auch die (für diese Tierart) größtmögliche Geschwindigkeit nicht ausreichen. Außerdem kann es manchmal vorkommen, daß durch Zufall gerade der schnellste Hirsch auf der Flucht vor einem Verfolger in eine Falle gerät. Zweitens: Was ein Vorzug und was ein Defekt ist, hängt von dem natürlichen Umfeld der Spezies ab. Auch in einem Zoo ist ein Fluchttier wie der Hirsch, wenn es lahmt, insofern defekt und nicht, wie es sein sollte – obwohl das unter den zufälligen Umständen weder für Verteidigung noch für Nahrungsaufnahme, Paarung oder Aufzucht der Jungen ein Nachteil sein muss. (Foot 2004a, S. 55)

Dass die Lebensform der Spezies den besten natürlichen Weg zur Erlangung von Gütern darstellt, ist also nur unter der Voraussetzung gültig, dass das Individuum auch tatsächlich in einer Umwelt lebt, die dem natürlichen Lebensraum der Spezies in allen relevanten Punkten entspricht. Offenbar gefährdet das Vorkommen von Fallen in einem bestimmten Lebensraum oder der Transfer von Individuen

in Zoos nicht den Status der Lebensform der Spezies als dem besten natürlichen Weg zur Erlangung von Gütern. Dies lässt darauf schließen, dass der ›natürliche Lebensraum der Spezies‹ nicht direkt an einen geographischen Ort gekoppelt ist, denn in diesem Fall müsste man das Verständnis des natürlichen Lebensraumes von Hirschen direkt ändern, sobald an diesem Ort Fallen auftauchen. Allerdings handelt es sich bei dem natürlichen Lebensraum der Spezies auch nicht um eine völlig kontrafaktische, utopische Konstruktion, weil Foot die natürlichen Fressfeinde der Hirsche als Teil dieses Lebensraumes ansieht. Was als natürlicher Lebensraum der Spezies gilt, scheint sich also offenbar darauf zu beziehen, woran die Spezies angepasst ist bzw. auf die Dinge, die über einen längeren Zeitraum immer wieder, also regulär, in einem bestimmten geographischen Gebiet vorgekommen sind (woraufhin sich möglicherweise eine solche Anpassung evolutionär entwickeln konnte). Das Vorkommen einer einzelnen Falle stellt vor diesem Hintergrund eine andere Art ›Zufall‹ dar als die mehr oder weniger zufällige Begegnung eines Hirsches mit einem Raubtier. Denn Begegnungen mit Raubtieren scheinen regulär zum Leben eines Hirsches dazuzugehören, weshalb es umgekehrt sogar ein glücklicher Zufall wäre, wenn ein Hirsch nie in seinem Leben einem Raubtier begegnen würde. Die Möglichkeit von ›Zufällen‹ in diesem besonderen Sinn, die den Status der Lebensform als dem besten natürlichen Weg zur Erlangung von Gütern nicht gefährden, regt Foot dazu an, zwei Ebenen natürlicher Gutheit *(natural goodness)* zu unterscheiden:

– *Erste (individuumsfokussierte) Ebene des Konzepts der natürlichen Gutheit:* In einem bestimmten Sinn wird das Leben des Individuums gut – zu einem guten Leben –, wenn es tatsächlich die für es relevanten Güter erlangt. Auf dieser Ebene des Konzepts natürlicher Gutheit geht es also um das Gut *für das Individuum* (*an individual's good; the good of a living thing;* Foot 2001, S. 41, 51).
– *Zweite (lebensformfokussierte) Ebene des Konzepts der natürlichen Gutheit:* In einem bestimmten Sinn wird das Individuum gut, wenn es ein gutes Exemplar seiner Spezies darstellt – es wird z. B. zu einem ›guten Hirsch‹. Besitzt das Individuum derartige Gutheit bzw. die Qualitäten der Spezies – ist es also in diesem Sinne gut verfasst –, dann befindet es sich auf dem besten natürlichen Weg zur Erlangung von Gütern und lebt im Einklang mit der Lebensform seiner Spezies, auch wenn dies noch nicht automatisch bedeutet, dass es die betreffenden Güter faktisch erlangen wird. Auf dieser Ebene des Konzepts natürlicher Gutheit geht es also um die Gutheit oder gute Verfasstheit *(goodness)* des Individuums (vgl. Foot 2001, S. 41, 51), wobei sich die Maßstäbe für Gutheit in diesem Sinn von der Lebensform der Spezies ableiten und nicht aus dem Individuum.

Foot zufolge sind beide Ebenen natürlicher Gutheit »aufeinander bezogen, aber doch verschieden«, was sich zeige, »wenn man fragt, was es bedeutet, einer Pflanze oder einem Tier zu nützen« (Foot 2004a, S. 63). Foot schreibt:

> Häufig ist einem Lebewesen sicherlich dadurch gedient, daß sich seine Verfassung bessert. Und es muß eine *systematische Verknüpfung [systematic connection]* zwischen natürlicher guter Verfasstheit *[natural goodness]* und Nutzen geben – ob Nutzen für das Individuum selbst oder für andere, wie im Fall der stechenden Biene. Daraus folgt jedoch nicht, Eigen- oder Fremdnutzen resultiere aus der guten Verfassung *[goodness]* des Individuums, unabhängig von den jeweiligen Umständen, in denen es sich zufällig befindet. (Foot 2004a, S. 63, Herv. d. Verf., Übersetzung geändert)

Dass ein Individuum natürliche Gutheit im Sinne der zweiten Ebene aufweist – dass es als ein gutes Exemplar seiner Spezies gilt, dass es gut verfasst ist, dass es die Lebensform der Spezies verwirklicht –, führt also noch nicht automatisch immer dazu, dass es natürliche Gutheit im Sinne der ersten Ebene erlangt: dass es also faktisch Güter realisiert bzw. einen Nutzen daraus zieht. Dennoch hat bereits die gute Verfasstheit Anteil am Guten, weil es eine systematische Verknüpfung zwischen beiden Ebenen natürlicher Gutheit gibt, die offenbar darin liegt, dass die Verwirklichung der Lebensform unter normalen Bedingungen – also unter Ausschluss besonders glücklicher oder unglücklicher Zufälle – den optimalen, sichersten Weg zur Erlangung von Gütern darstellt, also den *besten natürlichen Weg*.

Die Unterscheidung dieser beiden Ebenen natürlicher Gutheit wird noch klarer, wenn wir sie mit der Beziehung von *eudaimonia* und *aretē* bei Aristoteles vergleichen (s. Kap. 2.1). Die *aretē* – Tugend, Vortrefflichkeit, Bestheit – ähnelt der Gutheit bzw. der guten Verfasstheit *(goodness)* bei Foot, also der zweiten Ebene. Das bloß passive Vorliegen einer guten Verfasstheit bzw. Tugend ist bei Aristoteles aber noch nicht identisch mit dem letzten Ziel – der Erlangung von *eudaimonia* (vgl. EN I.9, 1099a 1–5). Die *eudaimonia* stellt sich regulär dann ein, wenn die hierfür erforderlichen externen Güter gegeben sind, die Tugend ein Leben lang ausgeübt wurde und das Individuum dabei von unglücklichen Zufällen verschont geblieben ist (vgl. EN I.10, 1099b 18–25; I.11, 1101 a14 ff.). In diesem Fall geht die Ausübung der Tugend mit der Erlangung der *eudaimonia* einher, die als höchstes Gut für das Individuum gelten kann und einen Nutzen für es darstellt. Die *eudaimonia* ähnelt also der ersten Ebene. Ein Unterschied zwischen Foot und Aristoteles liegt allerdings darin, dass die Begriffe *aretē* und *eudaimonia* bei Aristoteles im Rahmen der *→metaphysischen Perspektive* auf den Menschen eingeschränkt werden. Der Begriff der natürlichen Gutheit ist bei Foot jedoch prinzipiell auf alle Lebewesen anwendbar und könnte in diesem Sinne als Fortführung der *→zoologischen Perspektive* gelesen werden. Ein weiterer Unterschied liegt darin, dass Foot in der Moralphilosophie den Fokus einzig und allein auf die Erlangung der Tu-

gend bzw. der guten Verfasstheit legt, nicht aber auf die *eudaimonia,* worauf ich aber erst später eingehen werde (s. Kap. 3.2).

Damit haben wir an dieser Stelle ein erstes Verständnis vom teleologischen Kriterium, mit dem sich nun bestimmen lässt, was als aristotelisch-kategorische Aussage über die Lebensform einer Spezies gelten kann. Eine gültige aristotelisch-kategorische Aussage, die sich beispielsweise auf das Alter von Gorillas bezieht, müsste das Alter benennen, das erforderlich ist, damit dieser Gorilla in der Regel und in seinem natürlichen Lebensraum alle relevanten Güter seines Lebens erlangen konnte. So muss ein männlicher Gorilla, um sich fortpflanzen zu können, ein Alter erreichen, in dem er normalerweise dazu in der Lage ist, die dominante Rolle in einer Gruppe von Gorillas einzunehmen, weil sich üblicherweise nur das dominante Männchen einer solchen Gruppe fortpflanzt (vgl. Meder 1993, S. 146). Darüber hinaus muss diese dominante Position auch für eine bestimmte Zeit gehalten werden, da es manchmal zum Infantizid kommt, wenn das bisherige dominante Männchen abgelöst wird (vgl. ebd., S. 76). Ab welchem Punkt kann man jedoch sagen, dass die ethisch relevante Altersgrenze erreicht ist, die von der aristotelisch-kategorischen Aussage beschrieben wird? In Bezug auf das Gut der Fortpflanzung könnte die relevante Altersgrenze auch etwas unter dem Alter von 35 Jahren liegen, da männliche Gorillas bereits ab ca. 15 Jahren voll ausgewachsen sind und um die dominante Gruppenposition konkurrieren können. Ab einem Alter von 35 Jahren machen sich hingegen bereits deutliche Alterserscheinungen bemerkbar (vgl. ebd., S. 146), weshalb das Gut der Fortpflanzung zu diesem Zeitpunkt in der Regel bereits erreicht worden sein sollte.

Da sich das Konzept der Aristotelischen Notwendigkeit an dem orientiert, was erforderlich ist, um Güter zu erlangen, könnte man allerdings auch denken, erforderlich in diesem Sinne sei die Erlangung des Gütermaximums – also auch die Maximierung des Guts der Selbsterhaltung. In diesem Fall müsste die aristotelisch-kategorische Aussage über das Alter von Gorillas weit über 35 Jahren angesetzt werden, weil es durchaus einige Gorillas in freier Natur gibt, die 40 Jahre oder älter werden (vgl. Meder 1993, S. 147). Da sich die ethische Perspektive aber nicht an statistischen Durchschnittswerten orientiert – und Gorillas unter menschlicher Obhut sogar über 50 Jahre alt geworden sind –, könnte diese maximalistische Position möglicherweise zur Folge haben, dass die aristotelisch-kategorische Aussage über das Alter von Gorillas noch nie von einem Gorilla in freier Natur realisiert wurde.

Gegen diese Lesart lässt sich allerdings anführen, dass die Geschwindigkeit, die Foot zufolge für einen Hirsch aristotelisch-notwendig ist, sich nicht an einer Maximalgeschwindigkeit orientiert. Normativ ausgezeichnet wurde vielmehr eine Geschwindigkeit, die einem Hirsch *in der Regel* und in seinem natürlichen Habitat die Flucht ermöglicht, und nur wenn dies nicht mehr gelänge, würde ein

Hirsch einen Defekt aufweisen und als lahm gelten (vgl. Foot 2004a, S. 55). Das, was für Foot als aristotelisch-notwendig gilt, scheint sich also eher auf das Überschreiten einer bestimmten Schwelle zu beziehen. Die letzte ethisch relevante Schwelle – gewissermaßen das letzte Telos, das Aristoteles mit der *eudaimonia* identifiziert – scheint mir bei Foot der erfolgreiche Abschluss des eigenen Lebenszyklus zu sein. So schreibt Foot:

> Das Gut der Eiche ist ihr individueller und reproduktiver Lebenszyklus – was in diesem Lebenszyklus für sie notwendig ist, zählt in ihrem Fall als eine Aristotelische Notwendigkeit. (Foot 2004a, S. 69, Übersetzung geändert)

Die Maximierung der einzelnen Güter wird hier nicht als eigenständiger Maßstab benannt, sondern ethisch relevant scheint es vielmehr, in allen Phasen des eigenen Lebenszyklus eine bestimmte Schwelle der Gütererlangung zu überschreiten. Wenn wir aber auf den Gorilla schauen, dann scheint dieser alle relevanten Phasen seines Lebenszyklus spätestens dann erfolgreich durchlaufen zu haben, wenn seine Entwicklung abgeschlossen und eine weitere Fortpflanzung aufgrund der natürlichen Lebensumstände in der Regel nicht mehr aussichtsreich ist. Das Überleben nach dem Erreichen dieser Schwelle könnte zwar immer noch als Anreicherung eines Guts angesehen werden, dennoch wäre der Lebenszyklus im Prinzip bereits abschlussfähig. Man könnte ab diesem Zeitpunkt also nicht mehr schließen, dass der betreffende Gorilla eigentlich defekt verfasst gewesen wäre oder dass er aufgrund unglücklicher Zufälle tragischerweise viel zu früh verstorben wäre, weil er nicht das Maximalalter erreicht habe. Da die maximalistische Position übermäßig anspruchsvoll ist und darüber hinaus keine Anhaltspunkte im Text hat, scheint mir diese letztere Interpretation angemessener zu sein. Damit liegt an dieser Stelle ein Modell zur Lösung für das zweite Zuordnungsproblem vor, was es uns nun ermöglicht, ein drittes Zuordnungsproblem zu behandeln:

Zuordnungsproblem 3) Wie lässt sich herausfinden, welche Sets aristotelisch-kategorischer Aussagen bzw. Lebensweisen innerhalb einer Lebensform ethisch legitim sind?

Würde man das teleologische Kriterium zur Bestimmung aristotelisch-kategorischer Aussagen eher locker oder weit auslegen, dann wäre wohl jede Lebensweise ethisch legitim, die das Individuum regulär dazu in die Lage versetzen würde, in einem bestimmten Habitat Güter zu erlangen. Da Foot das teleologische Kriterium jedoch mit ›der‹ Lebensform der Spezies verschränkt, ist es gewissermaßen der Normalfall, dass nur *eine einzige* Lebensweise normativ ausgezeichnet wird, nämlich der beste natürliche Weg zur Erlangung von Gütern für die Spe-

zies im Ganzen, der auf ›den‹ natürlichen Lebensraum dieser Spezies bezogen ist. Dies wird bereits durch die Standardform aristotelisch-kategorischer Aussagen angezeigt (»S haben/sind/tun F«). Zwar kennt Foot bestimmte Fälle, in denen ausnahmsweise verschiedene Lebensweisen innerhalb einer biologischen Spezies ethisch legitim sind, nämlich die Lebensweisen unterschiedlicher Geschlechter, unterschiedlicher sozialer Kasten oder unterschiedlicher Subspezies. Diese Legitimität scheint sich jedoch wesentlich daraus abzuleiten, dass diese Lebensweisen auf der Ebene der ganzen Spezies (bzw. einer spezies-analogen Ebene wie der Subspezies) regulär verbreitet sind. Die Anforderung für die normative Auszeichnung einer Lebensweise ist also zweifach: sie muss allgemein auf der Ebene der Spezies verbreitet sein und sie muss den besten natürlichen Weg zur Erlangung von Gütern darstellen.

Vor diesem Hintergrund scheint es drei grundlegende Fälle zu geben, gemäß denen eine Lebensweise als defizitär gelten kann: In einem *ersten* Fall – man denke etwa an die Katze mit nur drei Beinen – ist die betreffende Lebensweise innerhalb der Spezies nicht allgemein verbreitet und auch nicht vorteilhaft in Bezug auf die Erlangung von Gütern. In diesem Fall ist die Defizienz eindeutig. In einem *zweiten* Fall, etwa beim Einzelgängerwolf, mag die Lebensweise zwar innerhalb der Spezies allgemein verbreitet sein – zumindest in einem bestimmten Lebensabschnitt –, ist aber auf Dauer gesehen weniger effektiv in der Erlangung von Gütern als eine andere, vorherrschende Lebensweise, nämlich die Organisation im Rudel. Da die Lebensweise der Einzelgängerwölfe aber nicht unter eine der besagten Ausnahmen fällt – also nicht die Lebensweise eines bestimmten Geschlechtes, einer sozialen Kaste oder einer Subspezies ist –, gilt sie als defizitär, trotz ihrer allgemeinen Verbreitung. In einem *dritten* Fall, etwa bei Zoo-Hirschen, ermöglicht die betreffende Lebensweise zwar äußerst effektiv die Erlangung von Gütern, da sie jedoch nicht allgemein auf der Ebene der jeweiligen Spezies (oder Subspezies) verbreitet ist, gilt sie ebenfalls als defizitär. Für den dritten Fall könnte auch Foots Beschreibung von einem trittbrettfahrenden Wolf als Beispiel angeführt werden, der zwar Teil eines Rudels ist und von dessen Beute profitiert, aber nicht an der Jagd teilnimmt und der deshalb einen Defekt aufweist (vgl. Foot 2004a, S. 33). Für die Defizienz dieses Wolfes könnte möglicherweise auch relevant sein, dass diese Lebensweise prinzipiell nicht auf der Ebene der Spezies verallgemeinerbar ist, da die Trittbrettfahrerstrategie die Organisationsform des Rudels unterminieren würde. Was aber ist der Defekt bei den Zoo-Hirschen?

Ein Hirsch braucht Foot zufolge Schnelligkeit, um seinen Verfolgern zu entkommen, weil er seiner Natur nach ein Fluchttier ist. Die Verwirklichung dieser Natur scheint selbst dann aristotelisch-notwendig für den Hirsch zu sein, wenn ein solcher Hirsch in seinem Leben garantiert keinen Verfolgern begegnen wird, weil er sich in einem Zoo befindet. Die Defizienz der lahmen Zoo-Hirsche scheint

mir bei Foot nicht primär darin begründet zu sein, dass die Zoo-Hirsche der Willkür der Menschen ausgeliefert sind, die den Zoo jederzeit schließen könnten. Denn auch die Hirsche in freier Wildbahn sind inzwischen davon abhängig, dass ihr Wald nicht willkürlicherweise von den Menschen gerodet wird. Möglicherweise leben einige Hirsche sogar in Wäldern, die erst von Menschen auf eigentlich unfruchtbarem Gebiet künstlich angelegt wurden. Solange dieses Gebiet jedoch dem natürlichen Lebensraum der Hirsche gleicht und die betreffenden Hirsche dort gemäß ihrer Lebensform leben – also schnell sind –, scheint ein Hirsch, der in dieses Gebiet wechselt, noch nicht automatisch einen Defekt zu erlangen, einfach weil dieses Gebiet in irgendeiner Weise vom Wohlwollen der Menschen abhängig ist. Die Defizienz der lahmen Hirsche scheint also primär daraus zu folgen, dass diese Hirsche nicht gemäß ihrer eigenen Natur leben bzw. dass sie von der Lebensform der Spezies abweichen.

Wenn aber die Schnelligkeit nicht alternativlos für das Überleben und die Fortpflanzung eines Hirsches ist – die erste (individuumsfokussierte) Ebene des Konzepts der Aristotelischen Notwendigkeit hier also nicht betroffen ist –, dann könnten auch lahme Hirsche evolutionär erfolgreich sein und einen Evolutionsprozess anstoßen, in dessen Folge der Hirsch seine Natur als Fluchttier verlieren könnte. Tatsächlich ist es ein fundamentales Anliegen von Foot, die Möglichkeit eines solchen evolutionär angestoßenen Wandels der Lebensform prinzipiell anerkennen zu können. Alles andere – wenn sich die Natur oder Lebensform einer Spezies also nicht ändern könnte – würde zu absurden Konsequenzen führen. Wir wissen z. B., dass sich einige Spezies, die ursprünglich Flugvögel gewesen sind, zu Laufvögeln entwickelt haben. Würden aber die Laufvögel einen Defekt aufweisen, weil sie nicht fliegen können, ließe sich genauso gut anführen, dass bereits die Flugvögel einen Defekt aufgewiesen hätten, weil sie ihrerseits von der Lebensweise ihrer evolutionären Vorfahren abgewichen sind. Wir kämen also in eine Art →*ethischen Regress*, da der Maßstab für gute Verfassung auf diese Weise letztlich an die Urform des Lebens gekoppelt wäre. Die Evolutionsgeschichte müsste in diesem Fall aus ethischer Perspektive als eine einzige Geschichte der Anreicherung von Defekten und Erbkrankheiten gedeutet werden. Um diese absurde Konsequenz zu vermeiden, ist es für die Ethik notwendig, den Wandel der Lebensform einer Spezies im Verlauf der Zeit nachvollziehen zu können. Foot stellt hierfür folgendes Instrument zur Verfügung:

Die Wahrheit von *Aristotelian categoricals* ist die Wahrheit, die eine Spezies zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte betrifft […]. Wir besitzen die Naturgeschichte des Lebens einer bestimmten Spezies von Lebewesen nur, insofern wir vom Verlauf der Spezies-Evolution ›Momentaufnahmen‹ machen können. (Foot 2004a, S. 49)

Folgt man diesem Modell, dann ist es also für die Laufvögel nicht aristotelisch-notwendig, fliegen zu können, weil wir uns bei ihnen auf eine neue Momentaufnahme aus dem Verlauf der Spezies-Evolution beziehen. Wann könnten wir aber bei Hirschen eine solche neue Momentaufnahme machen? Zur Diskussion dieses Falls werde ich eine etwas vereinfachte Version von Foots Beispiel der Zoo-Hirsche heranziehen, in der ich vom Einfluss der Menschen abstrahiere. Ich nenne dies das Beispiel der *Hirsche im Dornendickicht.* Nehmen wir also an, eine Gruppe von Hirschen dringt in ein neues Habitat vor, das sich durch extrem dichte, schnell nachwachsende Dornenhecken auszeichnet. Einmal hineingelangt, gibt es nur eine minimale, vom Zufall abhängige Möglichkeit, dieses Habitat wieder zu verlassen, sodass der Großteil der betreffenden Hirsche gezwungen ist, ihr ganzes Leben dort zu verbringen. Sie leben dort auf engstem Raum, weshalb sie bald anfangen, zu lahmen. Allerdings finden sie dort ausreichend Nahrung, können sich miteinander fortpflanzen und bleiben von Fressfeinden verschont, die sich nicht in das Dornendickicht hineinwagen. Aus biologischer Perspektive sind die betreffenden Hirsche im Dornendickicht immer noch Teil ihrer biologischen Spezies, denn es sind keine intrinsischen Fortpflanzungsbarrieren zwischen ihnen und den übrigen Hirschen etabliert und auch die räumliche Barriere könnte in unregelmäßigen Abständen durchbrochen werden, wenn sich beispielsweise wieder einige Hirsche in das besagte Dornendickicht verirren oder durch Zufall herausfinden. Für den Wandel des ethischen Status der Lebensweise der betreffenden Hirsche kommen nun einige *Umwandlungspunkte* infrage:

Umwandlungspunkt 1) Es wird ein Umwandlungspunkt erreicht, wenn sich eine neue relative Stabilität der allgemeinsten Eigenschaften auf der Ebene der Spezies einstellt.

Dieser Wandel ihres ethischen Status müsste sich bei den Hirschen spätestens dann vollziehen, wenn über mehrere Generationen hinweg kein einziges Mitglied dieser Spezies die aristotelisch-kategorische Aussage über die erforderliche Geschwindigkeit von Hirschen erfüllen würde. Es könnte beispielsweise ein extrem schnelles, vorher unbekanntes Raubtier in den natürlichen Lebensraum der Hirsche vordringen und alle Hirsche erbeuten, außer jene lahmen Hirsche, die sich im Dornendickicht versteckt halten. Wenn man an diesem Punkt weiterhin argumentieren würde, die lahmen Hirsche im Dornendickicht seien eigentlich defekt, weil es nur ein unglücklicher Zufall gewesen sei, dass alle Hirsche im Wald gestorben sind, und ein glücklicher Zufall, dass die Hirsche im Dornendickicht überlebt haben, entstünden gleich zwei Probleme. Wenn sich zwar die Spezies verändern könnte, aber der natürliche Lebensraum immer gleich bleiben müsste, kämen wir wieder in einen ethischen Regress, weil das Habitat der ersten Le-

bewesen heutzutage nirgendwo mehr existiert (weshalb auch kein neues Leben mehr aus toter Materie entsteht). Es entstünde aber auch ein epistemisches Problem, etwa wenn die Lebensform der Waldhirsche unbekannt gewesen wäre und erst nach dem Aussterben der Waldhirsche eine Gruppe von Aristotelikerinnen das erste Mal auf die Hirsche im Dornendickicht stieße. Woher sollten diese Aristotelikerinnen wissen können, dass diese Hirsche, die sich offenbar prächtig reproduzieren und am Leben erhalten, eigentlich defekt verfasst sind? Um dieses Urteil zu fällen, müsste man Nachforschungen über die evolutionäre Geschichte dieser Spezies anstellen, die zeigen würden, dass sich die Spezies der Hirsche in einem bestimmten Habitat herausgebildet hat, in dem ein bestimmtes Raubtier früher noch nicht vorgekommen ist. Foot selbst beansprucht jedoch, dass sich die aristotelisch-kategorischen Aussagen einzig und allein auf die aktuelle Lebensform der Spezies beziehen, sodass ein solches Verfahren nicht legitim wäre (vgl. Foot 2004a, S. 61 n1; s. a. Heuer 2008, S. 310). Sicherlich könnte man durch Experimente herausfinden, dass die lahmen Hirsche im Dornendickicht eine gewisse Schnelligkeit erreichen können, wenn man sie unter besonderen, kontrollierten Bedingungen aufzieht – etwa in einem umzäunten Wald, in den die extrem schnellen Raubtiere nicht eindringen können. Die bloße Anlage einer Fähigkeit, die allerdings regulär nicht ausgebildet wird, kann jedoch für sich genommen noch kein Beweis für das Vorhandensein einer Defizienz sein. Ansonsten wären ja auch Gorillas in freier Natur durch Defekte gekennzeichnet, weil sie die Anlage aufweisen, unter besonderen Bedingungen – etwa der Anleitung durch Menschen – eine Gebärdensprache zu erlernen, die sich in ihrer Kommunikation untereinander sogar als nützlich erweisen könnte.

Dass eine Spezies für Foot nicht dauerhaft – das heißt, über mehrere Generationen – und vollständig deformiert sein kann, wird durch folgendes Zitat angedeutet:

> Man könnte für folgende Annahme argumentieren: Wenn ›Das S ist F‹ […] wahr ist, müssen zumindest einige S F sein. *Doch selbst wenn das so ist,* erschöpft ›Einige S sind F‹ offensichtlich nicht den Gehalt so einer Aussage. (Foot 2004a, S. 47 f., Herv. d. Verf.)

Obgleich Foot an dieser Stelle eigentlich auf etwas anderes hinauswill, streitet sie hier jedoch auch nicht ab, dass aristotelisch-kategorische Aussagen über eine Spezies zumindest immer wieder einmal von einigen Mitgliedern der Spezies erfüllt werden müssen – ansonsten hätten wir ja auch gar keinen epistemischen Zugang zu diesen Aussagen. Zwar ändert es für Foot nichts an der Gültigkeit einer aristotelisch-kategorischen Aussage, wenn die überwältigende Mehrheit der Mitglieder der Spezies bestimmten aristotelisch-kategorischen Aussagen über die Spezies nicht entspricht. Wenn jedoch *dauerhaft* kein einziges S faktisch F ist, dann kann man von der betreffenden Eigenschaft wohl kaum noch sa-

gen, sie stelle ein relativ stabiles, allgemeines Merkmal der Spezies dar (s. a. Foot 2004a, S. 49). Spätestens in diesem Fall können wir folgern, dass sich die aristotelisch-kategorische Aussage über diese Eigenschaft auf eine veraltete Momentaufnahme vom Verlauf der Spezies-Evolution bezieht, was uns veranlassen sollte, eine neue Momentaufnahme von der aktuellen Lebensform der Spezies zu machen. Denn wenn der verbleibende Teil der Spezies über mehrere Generationen überleben und sich fortpflanzen konnte, ohne den aristotelisch-kategorischen Aussagen über ihre vermeintliche Lebensform zu entsprechen, dann können die Inhalte dieser Aussagen nicht aristotelisch-notwendig für die Erlangung der betreffenden Güter sein.

Vor diesem Hintergrund kann die Anlage zur Schnelligkeit bei den Hirschen im Dornendickicht als eine Art Rudiment gedeutet werden, das nichts darüber aussagt, wie die Spezies eigentlich sein sollte, so wie auch die rudimentären Augen der Maulwürfe nicht anzeigen, dass Maulwürfe eigentlich gut sehen können sollten. Selbst dass die Hirsche im Dornendickicht möglicherweise unter dem Bewegungsmangel und unter den Dornen leiden, dass sie eventuell früher sterben als Hirsche im Wald, zeigt noch nicht automatisch an, dass sie sich im falschen Habitat befinden. Schließlich sterben auch Gorillas in freier Natur regulär früher als Gorillas in Gefangenschaft, ohne dass Foot in solchen Fällen den Zoo zu ihrem natürlichen Lebensraum erklären würde. Andere Tiere mögen regulär von Parasiten geplagt werden, die in ihrem natürlichen Lebensraum verbreitet sind, oder es gehört zu ihrer Lebensform, eine Hungerperiode zu durchleiden oder andere Strapazen zu überstehen, um sich fortzupflanzen und ihren Nachwuchs zu versorgen. Es kann also keine Anforderung an ein Habitat sein, dass es regulär ein schmerzfreies, völlig harmonisches Leben ermöglichen müsste, um als natürlicher Lebensraum gelten zu können. Betrachten wir nun den nächsten Umwandlungspunkt:

Umwandlungspunkt 2) Es wird ein Umwandlungspunkt erreicht, wenn sich zwischen zwei Gruppen innerhalb einer biologischen Spezies intrinsische Fortpflanzungsbarrieren etablieren.

Übertragen auf unser Beispiel käme es also zum Wandel des ethischen Status, wenn sich zwischen den Hirschen im Dornendickicht und allen anderen Hirschen intrinsische Fortpflanzungsbarrieren etabliert hätten. Man könnte der Spezies der vormals lahmen Hirsche im Dornendickicht dann einen anderen Namen geben und sie z. B. ›Lirsche‹ nennen. Selbst wenn lahme Lirsche und schnelle Hirsche dann parallel nebeneinander existieren würden, ließe sich die eine Gruppe nicht mehr bei der Formulierung aristotelisch-kategorischer Aussagen über die andere Gruppe berücksichtigen, weil es sich dann um verschiedene Spezies han-

deln würde. Spätestens ab diesem Speziationsereignis scheint der Zeitpunkt gekommen zu sein, ab dem man gezwungen ist, neu zu bestimmen, worin die Natur und die Lebensform dieser Gruppe nun besteht. Ansonsten wäre unklar, für wie viele Generationen die Lirsche noch an den aristotelisch-kategorischen Aussagen über die Lebensform ihrer evolutionären Vorfahren partizipieren sollten, zumal diese evolutionäre Vorgeschichte Foot zufolge ohnehin nicht berücksichtigt werden darf.

Wenn die Etablierung intrinsischer Fortpflanzungsbarrieren jedoch ausreichend ist, um eine neue Momentaufnahme von der Lebensform einer Spezies zu erzwingen, könnten einige eher skurrile Fälle auftreten. Man nehme also an, bei den Hirschen im Dornendickicht würde sich eine bestimmte Genmutation verbreiten, die eine erfolgreiche Fortpflanzung mit den Hirschen im Wald verhindert. Es könnte jedoch sein, dass diese neu entstandene genetische Besonderheit der Hirsche im Dornendickicht gar keinen Einfluss auf die Morphologie der betreffenden Hirsche hätte, weil sie allein die sogenannte ›*Junk*-DNA‹ betrifft. Das heißt, äußerlich würden sich die Lirsche, nachdem sie als eigenständige Spezies entstanden sind, gar nicht von Hirschen unterscheiden lassen (sie wären also, morphologisch gesehen, Zwillingsspezies). Theoretisch könnte auch der Fall eintreten, dass die Etablierung der Fortpflanzungsbarrieren tatsächlich mit der Herausbildung neuer Eigenschaften einhergeht, dass diese neuen Eigenschaften aber gar nicht bei den Hirschen im Dornendickicht entstehen, sondern bei den Hirschen im Wald. Obwohl sich die Hirsche im Dornendickicht selbst nicht ändern würden – ihre Lebensweise also die ganze Zeit über gleich bliebe –, würde sich nach diesem Speziationsereignis die ethische Bewertung ihrer Lebensweise ändern. Beim ersten Umwandlungspunkt ist es ganz ähnlich, auch wenn hier der Tod aller externen Hirsche und nicht das Speziationsereignis ausschlaggebend für eine solche Neubewertung der Lebensweise ist. Betrachten wir nun einen weiteren Umwandlungspunkt:

Umwandlungspunkt 3) Es wird ein Umwandlungspunkt erreicht, wenn sich eine Gruppe innerhalb einer biologischen Spezies dazu qualifiziert, als hypothetische Subspezies anerkannt zu werden.

Was wäre jedoch, bezogen auf unser Beispiel der Hirsche im Dornendickicht, ein geeigneter Zeitpunkt für die Anerkennung als eine derartige hypothetische Subspezies? Foot würde es wohl kaum in Betracht ziehen, dass die betreffenden Hirsche, sobald sie in dieses neue Habitat gelangen, schlagartig eine neue hypothetische Subspezies darstellen, für die ein neues Set aristotelisch-kategorischer Aussagen gelten würde. Zwar sind die Hirsche im Dornendickicht in gewisser Weise tatsächlich an lokale Besonderheiten angepasst – sie können dort erfolgreich

überleben und sich fortpflanzen –, was eigentlich Foots Kriterium war, um von einer hypothetischen Subspezies sprechen zu können. Aber wäre die Subspeziesbildung so leicht, könnte man wohl bereits von den Zoo-Hirschen – die ja unter ganz analogen Bedingungen leben – sagen, dass sie nach den Maßstäben einer neuen Subspezies bewertet werden müssten. Die Analogie lässt sich auch ohne Probleme verstärken, indem man beispielsweise noch zusätzlich annimmt, dass auch das Dornendickicht ursprünglich von Menschen angelegt worden ist oder dass der betreffende Zoo so eingerichtet ist, dass die Hirsche nie bemerken, dass sie ständig von Menschen beobachtet werden. Der Ortswechsel allein kann für Foot also noch keine Subspezies begründen. Das gesuchte Kriterium kann ebenfalls nicht darin liegen, dass einfach der prozentuale Anteil der lahmen Hirsche innerhalb der Spezies zunimmt, da für Foot innerhalb einer Spezies Defekte durchaus weit verbreitet sein können (solange eben nicht die ganze Spezies dauerhaft als deformiert gelten müsste). Das Kriterium kann auch nicht der bloße Zeitraum sein, denn die Hirsche, von denen in Foots Zoo-Beispiel die Rede ist, könnten bereits seit vielen Generationen in diesem Zoo gelebt haben, ohne zu einer Subspezies geworden zu sein. Auch die räumliche Trennung kann nicht das entscheidende Kriterium für die Subspeziesbildung sein, weil die Zoo-Hirsche räumlich von den Wald-Hirschen streng getrennt sind.

Wenn es nicht die Gruppengröße ist und auch nicht die Zeit oder die räumliche Trennung, die uns berechtigt, hier von einer neuen Subspezies zu reden, dann scheint das Kriterium, das übrig bleibt, mit dem Prozess der Anpassung selbst zu tun haben zu müssen. Der pure Ortswechsel ist hier für Foot offenbar ungeeignet, um eine *echte* Anpassung zu begründen, sondern es scheint hierfür weitergehende Kriterien zu geben, die Foot nicht explizit benennt. Man kann vermuten, dass die echte Anpassung nicht einfach dadurch entsteht, dass sich die betreffenden Hirsche im Dornendickicht in irgendeine beliebige Richtung verändern, die mit diesem neuen Habitat nichts zu tun hat. Würden sich die Hirsche im Dornendickicht von allen anderen Hirschen durch das Merkmal unterscheiden, dass ihre Nase eine rote Farbe aufwiese, würde man hier wahrscheinlich eher sagen, dass einfach noch ein weiterer Defekt dazugekommen wäre. Eine spezifische Anpassung an das Habitat, die Foot zu fordern scheint, könnte auf zwei Wegen erreicht werden. Der erste Weg wäre eine Art Verlust der Anpassung an das ursprüngliche Habitat, wenn sich die betreffenden Hirsche im Dornendickicht beispielsweise so verändern würden, dass sie von Natur aus lahm wären, sodass sie gar nicht mehr das Potential aufweisen würden, in einem normalen Wald zu überleben. Der zweite Weg bestünde in einer positiven Anpassung an das neue Habitat, wenn beispielsweise das Fell der Hirsche sich farblich an das betreffende Habitat angleichen würde, was darauf hindeuten würde, dass diese Hirsche ihrer Natur nach keine Fluchttiere, sondern gewissermaßen ›Versteckttiere‹ sind und in die-

sem Sinne legitimerweise als Subspezies angesehen werden können. Der Grad der hierfür erforderlichen Anpassung ist dabei nicht klar, scheint jedoch durchaus unvollkommen bleiben zu können. Schließlich gibt es viele Spezies, die nicht als deformiert gelten, bei denen man sich aber durchaus eine noch bessere Anpassung an ihren Lebensraum vorstellen könnte – etwa wenn man an das Verdauungssystem des Großen Pandas denkt, das dessen Hauptnahrung, den Bambus, nicht sonderlich effektiv verwerten kann (vgl. Goodwin 2001, S. 178; Xue et al. 2015).

Neben diesen ersten drei Umwandlungspunkten, die sich am Beispiel der Hirsche im Dornendickicht verdeutlichen ließen, ist prinzipiell noch ein weiterer Umwandlungspunkt denkbar:

Umwandlungspunkt 4) Es wird ein Umwandlungspunkt erreicht, wenn sich eine bestimmte Lebensweise innerhalb einer Spezies allgemein verbreitet, dabei aber nicht die vorherrschende Lebensweise unterläuft oder ersetzt, und sie darüber hinaus im gleichen Maße erfolgreich in der Erlangung von Gütern ist.

In diesem Fall wäre es möglich, dass neben der vorherrschenden Lebensweise noch eine weitere, alternative Lebensweise ethische Legitimität erlangen könnte, auch wenn sie nicht mit der Lebensweise eines Geschlechts, einer sozialen Kaste oder einer Subspezies zusammenfällt. Als Beispiel für diesen Fall könnte man auf die verschiedenen Fortpflanzungsstrategien von Kuckucksweibchen verweisen. Jedes Kuckucksweibchen kann genetisch bedingt nur Eier in einer ganz bestimmten Farbe legen (vgl. Fossøy et al. 2016). Diese Eierfarbe ist nur zur Täuschung bestimmter Wirtsspezies geeignet, die die betreffenden Eier dann ausbrüten, als wären sie ihre eigenen. Um Fortpflanzungserfolg zu haben, sind die einzelnen Kuckucksweibchen also darauf angewiesen, unterschiedliche Lebensweisen zu verfolgen, nämlich unterschiedliche Wirtsspezies zu täuschen. Da die betreffenden Fortpflanzungsstrategien der verschiedenen Kuckucksweibchen jedoch in etwa gleich erfolgreich sind und sich gegenseitig nicht unterminieren, scheint es innerhalb dieser Spezies mehrere, gleich gute natürliche Wege zur Erlangung von Gütern geben zu können, ohne dass dieser Fall einer der Ausnahmen von Foot entsprechen würde. Da die betreffende Anpassung nur auf die Weibchen beschränkt ist – die Männchen haben keinen Einfluss auf die genetisch bedingte Farbe der Eier ihrer Nachkommen –, kann man hier nicht wirklich davon reden, die verschiedenen Gruppen von Kuckucksweibchen würden eigene Subspezies darstellen. Ebenso wenig stellen diese Gruppen soziale Kasten oder eigene Geschlechter dar. Wir können uns vorstellen, dass sich diese Situation eingestellt hat, weil beispielsweise ein bestimmtes Kuckucksweibchen aufgrund einer Genmutation Eier in einer anderen Farbe legen konnte, mit denen es erfolgreich eine

neue Wirtsspezies täuschen konnte. Wenn sich diese neue Lebensweise innerhalb der Spezies so verbreitet, dass sie im ganzen Lebensraum der Spezies vorkommt, scheint sie in die Beschreibung der Lebensform der Spezies eingehen zu können, da sie sich gewissermaßen auf der Ebene der Spezies etabliert hat.

Das scheinen mir die vier Umwandlungspunkte zu sein, bei deren Überschreiten eine evolutionär erfolgreiche Lebensweise *spätestens* ihren vermeintlich defizitären Status verlieren müsste. Die Umwandlungspunkte 1), 2) und 4) haben – anders als Umwandlungspunkt 3) – keinen direkten Anhaltspunkt im Text, ergeben sich aber aus Gründen der inneren Konsistenz. Würde man diese Umwandlungspunkte abstreiten, droht ein ethischer Regress oder es würden grundlegende epistemische Probleme auftreten. Foot versucht aber explizit einen evolutionär hervorgerufenen Wandel der Lebensform anzuerkennen, um diese Probleme zu vermeiden. Es ist nicht ganz klar, ob Foot möglicherweise auch frühere Umwandlungspunkte akzeptieren würde, etwa wenn sich eine alternative Lebensweise bereits weit verbreitet hat, sie sich aber weder auf den ganzen Lebensraum der Spezies erstreckt noch die Kriterien für die Bildung einer hypothetischen Subspezies erfüllt. Zumindest kann man sagen, dass ein solcher früherer Umwandlungspunkt für Foot nicht zwingend wäre, da die bloße prozentuale Zunahme der Individuen, die von bestimmten aristotelisch-kategorischen Aussagen über die Spezies abweichen, für Foot kein zwingendes Argument darstellt, um die aristotelisch-kategorischen Aussagen über die Spezies zu ändern, solange sich dies nicht auf die Ebene der Spezies insgesamt auswirkt.

An dieser Stelle können wir die Behandlung der Zuordnungsprobleme abschließen. Aus der Antwort auf das dritte Zuordnungsproblem lässt sich allerdings noch eine letzte Erweiterung der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform ableiten. Denn wenn die Spezies als Ganzes nicht vollständig und dauerhaft deformiert sein kann, dann hängt die aktuelle Fassung der Lebensform, die für alle Mitglieder der Spezies gültig ist, durchaus mit der materiellen Verfasstheit der Individuen zusammen. Daraus folgt:

Dritte Erweiterung der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform: Gibt es ein Moment der Einheit in der materiellen Natur der Mitglieder einer biologischen Spezies, die über mehrere Generationen einer bestimmten aristotelisch-kategorischen Aussage widerspricht und angeboren ist (etwa der Verlust der Flugfähigkeit), dann erzwingt dies die Anfertigung einer neuen Momentaufnahme vom Verlauf der Spezies-Evolution.

Die Materie der Individuen hat also nicht nur einen Einfluss darauf, welche aristotelisch-kategorischen Aussagen für das Individuum relevant sind (wie bei der ersten Erweiterung der Standarderzählung), sondern auch darauf, was

insgesamt als die Lebensform der Spezies gelten kann. Die Standarderzählung erweckt hingegen den Eindruck, als wäre die Lebensform als →*logische Klasse* unabhängig von allen materiellen Abweichungen der Individuen, die unter diese Lebensform fallen. Dann gäbe es jedoch keine Möglichkeit, einen evolutionär vorangetriebenen Wandel der Lebensform nachzuvollziehen.

Es sind nun alle Voraussetzungen gegeben, um eine Ausformulierung der Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik im Sinne Foots vorzunehmen. Hierfür müsste man nur alle Teile von Foots ausformuliertem Selbstverständnis, die wir bis hierhin rekonstruiert haben, zusammenführen. Bei dem Versuch einer solchen Zusammenführung wird sich jedoch ein fundamentales Problem offenbaren, von dessen Darlegung der nächste Abschnitt handelt.

2.4 Das Problem der extrinsischen Bewertung

Die bislang durchgeführte Rekonstruktion hat gezeigt, dass sich die Idee der immanenten Teleologie, die im Zentrum der →*Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik* steht, bei Philippa Foot aus dem Wechselspiel zweier Ebenen ergibt, die ihren Ansatz konstituieren. Die *erste* Ebene ihres Ansatzes ist auf das Individuum fokussiert. Diese Fokussierung zeigt sich an der ersten Ebene des Konzepts der Aristotelischen Notwendigkeit, die das als aristotelisch-notwendig auszeichnet, was für das Individuum aufgrund seiner besonderen natürlichen Ausstattung alternativlos ist, um ein bestimmtes Gut zu erlangen (s. Kap. 2.3.3). Auch die erste Ebene des Konzepts der natürlichen Gutheit ist darauf bezogen, dass das Individuum faktisch Güter erlangt. Bei der Darstellung ihrer dritten Grundthese (s. Kap. 2.2) habe ich die Idee der intrinsischen Bewertung bei Foot so gedeutet, dass sie sich an der *eigenen* Teleologie eines Lebewesens orientiert. Diese Deutung scheint sich in der weiteren Diskussion bestätigt zu haben, denn das Telos, an das die Ethik anknüpft, liegt nicht in der Spezies, sondern im Individuum selbst: in einem erfolgreich abgeschlossenen Lebenszyklus. Die Teleologie ist dementsprechend wesentlich auf das Individuum ausgerichtet.

Foot verschränkt allerdings die erste Ebene mit einer *zweiten* Ebene, die auf die Lebensform fokussiert ist. Die Verschränkung ergibt sich daraus, dass sich das Verständnis der Teleologie aus der Lebensform ableitet, die in der Natur der Spezies dieses Individuums liegt, wie ich dies bereits in meiner Formulierung der vierten Grundthese dargelegt hatte. Diese Bezugnahme folgt aus der logisch-attributiven Struktur von ›gut‹, die von Foot so interpretiert wird, dass es die *Spezies* ist, die das entscheidende Substantiv darstellt, aus dem der Maßstab der Gutheit für das betreffende Individuum gewonnen wird (s. Kap. 2.2).

Um diese beiden Ebenen legitimerweise miteinander verschränken zu können, ist es notwendig, dass Individuum und Spezies entweder wesensgleich sind oder dass die Teleologie des Individuums irgendwie in die Teleologie der Spezies integrierbar ist, ohne dadurch beschädigt zu werden. Ansonsten könnte man über die Spezies keinen Zugang zum Telos des Individuums erlangen und die Bewertung könnte dementsprechend nicht mehr als intrinsisch gelten. Insofern die Lebensform der Spezies auch alle relevanten aristotelisch-kategorischen Aussagen über das Leben der jeweiligen Individuen enthält, scheint Foot zu glauben, dass die Bewertung nach den Maßstäben der Lebensform der *eigenen* Spezies die Anforderungen an eine intrinsische Bewertung erfüllt. So schreibt sie:

> Sie [sc. die ethische Bewertung] ist intrinsisch [...], insofern die Zuschreibung von *gut* unmittelbar von der Beziehung eines Individuums zu der ›Lebensform‹ seiner Spezies abhängt. (Foot 2004a, S. 46)

Auch die zweite Ebene des Konzepts der Aristotelischen Notwendigkeit setzt eine solche wesentliche Verbindung von Individuum und Spezies voraus, weil hier bestimmte Dinge als aristotelisch-notwendig für das Individuum ausgezeichnet werden, die jedoch allein aus der Spezies und ihrem natürlichen Lebensraum abgeleitet werden. Ähnlich ist es bei der zweiten Ebene des Konzepts der natürlichen Gutheit, die annimmt, das Individuum partizipiere bereits durch die Verwirklichung der Lebensform der Spezies am Guten. Dies gilt jedoch nur, solange die Verwirklichung der Lebensform der Spezies in einer tatsächlichen systematischen Verknüpfung zur ersten Ebene natürlicher Gutheit, also zur Erlangung von Gütern für das Individuum steht. Wäre die Verwirklichung der Lebensform der Spezies nur zufällig mit der Erlangung von Gütern für das Individuum verbunden, würde die betreffende Lebensform für das Individuum ihren normativ ausgezeichneten Status verlieren, so wie auch die Lebensform einer anderen Spezies oder der evolutionären Vorfahren für das betreffende Individuum ethisch nicht relevant ist, weil sie nicht auf die Gütererlangung des betreffenden Individuums abgestimmt ist.

Da die Lebensform aber an die Spezies gekoppelt ist, erlangt auch der Speziesbegriff für Foots Ansatz eine konstitutive Bedeutung. Allerdings haben wir im Rahmen der zweiten Erweiterung der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform festgestellt, dass das primäre Kriterium zur Bestimmung der Speziesszugehörigkeit bei Foot die Fortpflanzungs- und Abstammungsbeziehungen sind, also eigentlich Relationen zwischen Individuen, die außer der Fortpflanzungsfähigkeit keine geteilten Eigenschaften implizieren (s. Kap. 2.3.1). Damit übernimmt Foot unausgesprochen das →*Speziesverständnis der Biologie* und erkennt darüber hinaus an, dass sich diese wesentlich über Relationen verstandene Spezies auch noch in einem Evolutionsprozess befindet.

An früherer Stelle hatte ich bereits darauf hingewiesen, dass die Spezies – die ja durch die Beziehungen der Individuen zueinander konstituiert wird – keinen Einfluss darauf hat, welche Eigenschaften ein Individuum potentiell ausbilden kann oder was es von sich aus anstrebt. Hierfür ist allein die Materie des betreffenden Individuums relevant. Die Spezies selbst verfügt also über kein materielles Substrat in den Individuen, weshalb die Lebensform der Spezies – wenn überhaupt – nur immateriell existieren könnte. Es gibt im Individuum nicht eine Art Ablesegerät, das neben seinem eigenen Genom auch noch irgendwie auf die aktuelle Version der Lebensform der Spezies zugreifen kann und auf diese Weise feststellen könnte, dass es eigentlich teleologisch auf die Ausbildung bestimmter Eigenschaften ausgerichtet ist, die in seiner eigenen Materie gar nicht als Potential angelegt sind. Dieser Prozess des Abgleichs könnte nur durch eine externe Instanz erfolgen. Nun ist es nicht logisch unmöglich, zu behaupten, es gäbe neben der materiellen Evolution, mit der sich die Biologie beschäftigt, auch noch eine unsichtbare Evolution der immateriellen Lebensform der Spezies, die nur aus philosophischer Perspektive ersichtlich wird. Diese immaterielle Evolution müsste allerdings in der realen Welt vollkommen wirkungslos bleiben. Würde man nämlich behaupten, diese unsichtbare Evolution der immateriellen Lebensform der Spezies hätte irgendeinen faktischen Einfluss auf die Potentiale und Strebungen der realen Individuen, müsste man ein vorwissenschaftliches Weltbild verteidigen, das im direkten Widerspruch zu den allgemein anerkannten Erkenntnissen der modernen wissenschaftlichen Biologie steht, sodass Foot in diesem Fall auch gleich die Formlehre des Aristoteles hätte übernehmen können, anstatt hierzu eine Alternative zu entwickeln. Foot müsste also anerkennen, dass der faktische Träger des Evolutionsprozesses letztlich die Materie der Individuen ist, insbesondere das individuelle Genom. Wenn der Evolutionsprozess aber wesentlich auf der Ebene von Individuen stattfindet, dann können sich im Evolutionsprozess bestimmte Eigenschaften nur nach und nach, vermittelt durch die Individuen, innerhalb der Spezies verbreiten. Dieser Prozess lässt sich im Rahmen der →*Spezies-als-Individuum-These* verständlich machen.

Die Lebensform hingegen stellt bei Foot eine →*logische Klasse* dar, die eine Einheit der Spezies in der gemeinsamen Lebensform postuliert. Die einzelnen definierenden Elemente dieser logischen Klasse – die aristotelisch-kategorischen Aussagen – sind demnach für alle Mitglieder der Spezies gleichermaßen ethisch relevant. Das theoretische Werkzeug, das Foot bereitstellt, um einen Wandel der Lebensform der Spezies im Lauf der Zeit festzustellen – nämlich die Anfertigung neuer Momentaufnahmen vom Verlauf der Spezies-Evolution –, reagiert nur auf einen Wandel der Spezies im Ganzen und nicht auf individuelle Abweichungen von der Lebensform. Das heißt, während sich die Zusammensetzung der biologischen Spezies faktisch graduell verändert, könnte eine Veränderung der Lebens-

form der Spezies nur in Sprüngen erfolgen. Man scheint dies so deuten zu müssen, dass ab einem bestimmten Punkt – wenn sich bereits viele individuelle Abweichungen angereichert haben – diese Abweichungen gewissermaßen auf die Ebene der Spezies ›umschlagen‹, wenn beispielsweise die vorherige Lebensweise gar nicht mehr vorhanden ist oder sich die Lebensweise im ganzen Gebiet der Spezies (oder Subspezies) verbreitet hat.

Foot verschränkt hier zwei Begriffe miteinander – eine relational definierte, sich graduell verändernde biologische Spezies und eine einheitliche, sich sprunghaft verändernde Lebensform im Sinne einer logischen Klasse –, die strukturell völlig unterschiedlich funktionieren, ohne dass dies überhaupt thematisiert wird. Der Grund für diese fehlende Thematisierung scheint mir darin zu liegen, dass Foot davon ausgeht, sollte die Vermischung beider Begriffe problematisch sein, könne man notfalls einfach auf den Begriff der Spezies verzichten und nur den Lebensformbegriff verwenden. Ebendiese Annahme ließ sich jedoch nicht bestätigen (s. Kap. 2.3.2). Ohne den relational definierten Speziesbegriff lässt sich nämlich gar nicht verstehen, warum Foot bestimmte, sich unterscheidende Lebensweisen einer gemeinsamen Lebensform zuordnet, andere aber nicht.

Ich will im Folgenden aufzeigen, dass diese Verschränkung von biologischer Spezies und Lebensform ein Problem erzeugt, das einen fundamentalen Konflikt zwischen der individuumsfokussierten und der lebensformfokussierten Ebene in Foots Ansatz offenbart. Der Konflikt lässt sich an den Umwandlungspunkten verdeutlichen, die wir im vorherigen Abschnitt rekonstruiert haben (s. Kap. 2.3.3). Im Rahmen aller dieser Umwandlungspunkte tritt die folgende Situation ein: Ein Individuum (oder eine Gruppe von Individuen) nimmt aufgrund einer Genmutation oder eines Wechsels des Habitats eine neue Lebensweise an – sagen wir Lebensweise *x* – und weicht dementsprechend von der herkömmlichen Lebensform der Spezies ab, die die Lebensweise *y* normativ auszeichnet. Die Individuen, die Lebensweise *x* verfolgen, gelten – gemäß der zweiten Ebene des Konzepts der Aristotelischen Notwendigkeit und der zweiten Ebene natürlicher Gutheit – allein aufgrund dieser Abweichung als defekt. Der Wandel des ethischen Status der Lebensweise *x* kann bei den Umwandlungspunkten 1) und 2) allein durch Ereignisse ausgelöst werden, die außerhalb der Lebensrealität jener Individuen liegen, die die abweichende Lebensweise verfolgen, etwa durch den Tod aller externen Mitglieder der Spezies oder ein extern herbeigeführtes Speziationsereignis. Bei den Umwandlungspunkten 3) und 4) wandelt sich der ethische Status der Lebensweise *x* dadurch, dass ein bestimmtes Maß der Verbreitung dieser Lebensweise erreicht worden ist (wenn sich nämlich die neue Lebensweise auf ein bestimmtes Habitat oder den ganzen natürlichen Lebensraum der Spezies erstreckt). Zu den Zeitpunkten t_1 und t_2, zwischen denen der Wandel des ethischen Status der Lebensweise *x* erfolgt, kann es also Individuen geben, die *genau die gleiche* Lebens-

weise *x* verfolgen. Die erste Generation der lahmen Hirsche im Dornendickicht, das erste ›defekte‹ Kuckucksweibchen, das Eier in einer anderen Farbe legt, und der erste ›defekte‹ Hirsch mit einer anderen Fellfarbe müssen sich alle in ihren jeweiligen Lebensweisen nicht von den Lebensweisen ihrer Nachkommen unterscheiden (vgl. Woodcock 2018, S. 315). Es könnte sogar Nachfahren dieser ersten Generation geben, die die Lebensweise ihrer Vorfahren exakt kopieren, die aber zu einem späteren Zeitpunkt bereits als natürlich gut verfasst gelten (vgl. Wolf 2010, S. 303).

Ob ein Wandel des ethischen Status der Lebensweise eintritt, hängt also *überhaupt nicht mit der Lebensweise selbst* zusammen, sondern allein mit Faktoren, die Einfluss auf die Zusammensetzung der Spezies haben. Möglich wird dies, weil das Konzept der Lebensform an die biologische Spezies gekoppelt ist, sich eine biologische Spezies aber gerade nicht durch eine feststehende Lebensweise auszeichnet – ansonsten könnte sie sich nicht verändern –, sondern wesentlich durch Relationen zusammengehalten wird. Die betreffenden Umwandlungspunkte, die eine faktische Wesensverwandlung einleiten sollen, brauchen dementsprechend mit der Lebensrealität der jeweiligen Individuen überhaupt nichts zu tun haben und spielen für die Individuen auch keine Rolle in Bezug auf ihre Erlangung von Gütern. Auch die eigene materielle Natur der Individuen, die ihnen die Ausbildung bestimmter Eigenschaften ermöglicht, bleibt von dem Wandel der Lebensform der Spezies unberührt. Dass die lahmen Hirsche im Dornendickicht zum Zeitpunkt t_1 als Fluchttiere gelten, zum Zeitpunkt t_2 jedoch als Versecktiere, – dass sich ihre eigene, interne Teleologie geändert haben soll – wäre für die betreffenden Hirsche ein völlig unerwartetes Ereignis, das sie zufällig während dieser oder jener Generation treffen könnte, das für sie gar nicht wahrnehmbar wäre und auch keine Auswirkungen auf sie hätte.

Wenn die Teleologie, an der die intrinsische Bewertung ansetzt, gar nichts mit dem Individuum, seiner Lebensweise, seiner materiellen Natur und seiner Lebensrealität zu tun haben braucht, wenn diese Teleologie also von Faktoren bestimmt werden kann, die völlig außerhalb des Individuums liegen, dann kann man allerdings nicht mehr sagen, es sei die *eigene* Teleologie eines Lebewesens, die zur Grundlage ethischer Maßstäbe für dieses Individuum wird. In diesem Fall muss es sich also um eine *externe Instanz* handeln, die dem Individuum eine Teleologie überstülpt. Wenn es jedoch nicht die eigene Teleologie eines Individuums ist, an der sich die ethische Bewertung orientiert, dann verfehlt diese Ausformulierung der Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik Foots eigene dritte Grundthese. In diesem Fall ließe sich nicht mehr sagen, es gäbe eine *systematische Verknüpfung* von der Lebensweise, die durch das Konzept der Lebensform der Spezies normativ ausgezeichnet wird, zu der Erlangung von Gütern für das

Individuum. Denn die Fähigkeit zur Gütererlangung bleibt vor und nach den rekonstruierten Umwandlungspunkten unverändert – nur das, was normativ ausgezeichnet wird, ändert sich.

Damit verlieren die zweite Ebene des Konzepts der Aristotelischen Notwendigkeit und die zweite Ebene natürlicher Gutheit ihre Funktionsbedingung. Denn nur wenn faktisch eine systematische Verknüpfung der Lebensform der Spezies zur Erlangung von Gütern für das Individuum besteht, lässt sich die Verwirklichung dieser Lebensform für das Individuum legitimerweise normativ auszeichnen. Wenn die Teleologie, die die Lebensform der Spezies dem Individuum überstülpt, den besten natürlichen Weg zur Erlangung von Gütern für das Individuum verfehlt, dann ist das Telos dieser Teleologie (die Entsprechung von Individuum und Speziesnorm) nicht identisch mit dem Telos des Individuums (dem erfolgreichen Abschluss des eigenen Lebenszyklus durch die optimale Güterrealisierung in den verschiedenen Phasen des eigenen Lebens). Dann besteht auch keine Wesensgleichheit von Individuum und Spezies, und die Teleologie des Individuums wird durch ihre erzwungene Integration in die Lebensform der Spezies beschädigt. Damit wird letztlich auch die vierte Grundthese von Foot ausgehebelt, der zufolge der Zugang zur *eigenen* Teleologie des Individuums über die Lebensform der Spezies erfolgen kann. Die Teleologie der Lebensform der eigenen Spezies, die jedoch die systematische Verknüpfung mit der Gütererlangung für das Individuum verloren hat, wird auf diese Weise extern – so wie man auch von einer externen Teleologie sprechen müsste, wenn man dem Individuum die Teleologie einer *anderen* Spezies überstülpen würde, die seine eigene Lebensrealität verfehlt und nicht den besten Weg zur Erlangung von Gütern für dieses Individuum darstellt.

Genau genommen kommt es hier also nicht zur Verschränkung eines internalistischen mit einem externalistischen Bewertungsmaßstab, so wie in der metaphysischen Perspektive bei Aristoteles, gemäß der die Teleologie zwar im Individuum selbst wurzelt (in seiner eigenen Form), sich aber um eine externe Instanz dreht (den unbewegten Beweger). Vielmehr hätten wir einen *reinen* Externalismus, weil sich die Teleologie bei Foot nicht nur um eine externe Instanz dreht, sondern auch noch in dieser externen Instanz wurzelt, die eben nur scheinbar mit dem Individuum wesensgleich ist, in Wirklichkeit aber das Individuum auf Ziele festlegt, die ihm gar nicht unbedingt nützen. Die individuumsfokussierte und die lebensformfokussierte Ebene von Foots Ansatz geraten auf diese Weise in einen tiefgehenden Konflikt. Ich nenne diese Problematik, die Foots ethisches System von innen heraus zu sprengen droht, das *Problem der extrinsischen Bewertung*.

Zwar besteht an sich die theoretische Möglichkeit, dass die beiden Ebenen von Foot miteinander harmonieren können – allerdings nur unter der besonde-

ren Voraussetzung, dass eine Einheit in der materiellen Natur der Mitglieder der Spezies besteht, keine weitere Evolution stattfindet und es für die Mitglieder der Spezies keine Möglichkeit gibt, mit Erfolg in ein anderes Habitat zu wechseln. Auf unserer Welt ist es aber sogar der *Normalzustand,* dass Lebewesen in einen Evolutionsprozess eingewoben sind. Jeder Akt der Reproduktion kann mit neuen Genmutationen oder bislang unbekannten Rekombinationen von Genen einhergehen, weshalb in jedem Akt der Reproduktion zu jedem Zeitpunkt der Spezies-Evolution zufälligerweise eine neue evolutionäre Entwicklungstendenz angestoßen werden könnte. Man kann also nicht sagen, die Evolution würde irgendwann aufhören (vgl. Krauß 2014, S. 3). Vielmehr erzeugt die Evolution ganz regulär Abweichungen von einer Einheit, die in Wirklichkeit ein wanderndes Kontinuum der Variation darstellt und nur unter Ausblendung der Ränder bzw. durch die Betrachtung ausschließlich kurzer Zeiträume überhaupt als derartige Einheit konstruiert werden kann. Die vermeintliche Einheit der Spezies in der Lebensform, die die Voraussetzung für die Funktionalität von Foots Theorie ist, wird durch die Evolution – die Foot selbst als Tatsache anerkennt – also *systematisch* unterlaufen.

Da die Ethik von Foot dem eigenen Anspruch nach aber auf das Leben auf unserer Welt anwendbar sein soll, könnte man Foots Theorie nicht einfach dadurch retten, indem man behauptete, sie sei ja trotzdem noch auf das Leben auf anderen möglichen Welten anwendbar, das ganz anders funktionieren könnte. Das Problem besteht hier explizit nicht darin, dass Foot eine Perspektive auf die Evolution darlegt, die von der Perspektive der Evolutionsbiologie abweicht (s. Kap. 2.3.1). Prinzipiell könnte es für eine philosophische Theorie, die ein abweichendes Erkenntnisinteresse verfolgt, legitim sein, die biologische Evolution nur in großen Sprüngen nachzuvollziehen. Foot nimmt zwar an, sie könne den Einfluss der Evolution anerkennen und zugleich in legitimer Weise für ihre eigenen Überlegungen ausblenden, dabei verkennt sie jedoch, dass ihr eigener Speziesbegriff, der ja insgeheim ein biologischer ist, nicht einfach von dem Phänomen der Evolution getrennt werden kann. Die Evolution durchdringt die biologische Spezies auf einer ganz basalen Ebene, nämlich auf der Ebene der Individuen, die über ihre Relationen zueinander die Spezies überhaupt erst konstituieren. Es ist also nicht so, als würde die Biologie extern einen Konflikt an Foots Theorie herantragen, sondern Foot erzeugt diesen Konflikt ganz alleine, indem sie bestimmte biologische Konzepte in ihre eigene philosophische Theorie inkorporiert, über deren Sprengkraft sie sich nicht bewusst ist.

Im vorherigen Abschnitt wurde versucht, die Lücke im eigenen Selbstverständnis von Foot – das unklare Verhältnis zur Biologie – wohlwollend auszuformulieren, also unter größtmöglicher Wahrung innerer Konsistenz und unter minimaler Angreifbarkeit gegenüber externen Theorien. Die Ausformulierung dieses Selbstverständnisses zeigt nun jedoch, dass die Ebenen, die Foots Ansatz

konstituieren, in ihrem Zusammenspiel dysfunktional wirken und der Ansatz von Foot auf diese Weise die ihm zugedachte Funktion nicht angemessen erfüllen kann. Der Ansatz von Foot ist damit nicht direkt widerlegt – unter sehr begrenzten Voraussetzungen könnte er schließlich funktionieren –, dennoch unterläuft die Art und Weise, *wie* dieser Ansatz funktioniert, systematisch Foots eigenen Anspruch an ihre Theorie. Der Versuch, zu verstehen, wie Foot die Bewertungsstruktur der Tugendethik ausformuliert, offenbart auf diese Weise den Ansatzpunkt für eine immanente Kritik.

Der innere Konflikt, der auf diese Weise aufgezeigt worden ist, ist dabei stärker als eine bloße Inkonsistenz. Nehmen wir an, jemand vertritt die These, dass A = B, B ≠ C und A ≠ C ist, es stellt sich nun aber heraus, dass die Art, wie B definiert wurde, insgeheim doch die Implikation ergibt, dass B = C ist. In diesem Fall haben wir es zwar mit einer Inkonsistenz zu tun, aber das müsste die betreffende Theorie womöglich nicht in ihrem Kern berühren. Man könnte immer noch sagen, die These sei zwar missverständlich formuliert gewesen, enthalte also eine problematische Mehrdeutigkeit (s. a. Botros 2006, S. 7 f.), entscheidend für die betreffende Theorie sei doch aber *eigentlich* das Verständnis von A an sich, wobei die Aussage, dass A = B ist, einen gutgemeinten, aber letztlich verzichtbaren Versuch darstellte, A zu verdeutlichen. In Reaktion auf diese Inkonsistenz könnte man also durchaus zugestehen, dass A ≠ B und A ≠ C ist. Auch wenn dies eine Vereinfachung beinhaltet, könnte man die Position von Foot in ähnlicher Weise formalisieren. Demnach hätte sie ursprünglich behauptet: individuumsfokussierte Perspektive (A) = lebensformfokussierte Perspektive (B) und Lebensform (B') ≠ biologische Spezies (C). Aus der Art, wie die Lebensform definiert ist, ergibt sich jedoch insgeheim: Lebensform (B') = biologische Spezies (C). Daraus ergibt sich wiederum die Implikation: individuumsfokussierte Perspektive (A) ≠ lebensformfokussierte Perspektive (B).

Der Punkt ist nun jedoch – und hier haben wir es mit einem stärkeren, tiefgreifenderen Konflikt zu tun, den man auch als einen dialektischen Widerspruch begreifen kann –, dass die einzelnen Elemente bei Foot, also die individuumsfokussierte und die lebensformfokussierte Perspektive, so sehr *wechselseitig aufeinander bezogen sind* (ohne allerdings aufeinander reduzierbar zu sein), dass man nicht einfach die eine Ebene der Argumentation aufgeben kann, ohne dadurch auch die andere Ebene zu beschädigen. Beide Elemente sind gerade in ihrem Wechselspiel für den Ansatz von Foot konstitutiv. Foot kann folglich nicht einfach sagen, eigentlich sei der Nutzen für das Individuum doch nicht so relevant, weil dadurch das Konzept der Lebensform seinen ursprünglichen Zweck, nämlich ebendiesen Nutzen konkret zu ermitteln, verlieren würde. Würde sie aber umgekehrt das Konzept der Lebensform aufgeben, müsste sie hingegen ausgerechnet auf das eigentlich neue, innovative Element ihres Ansatzes ver-

zichten, das sie für die Lösung der Probleme der Tradition der aristotelischen Tugendethik in die Debatte einbringen wollte und das die Idee der immanenten Teleologie konzeptuell erneuern sollte. Dieser Konflikt droht also die Gleichung zu sprengen. Da aber die zentralen Elemente der Gleichung aufeinander bezogen sind, müsste man, um den betreffenden Ansatz zu retten, entweder alle diese Elemente in ihrem Wechselspiel auf eine neue Stufe heben oder wäre gezwungen, den Ansatz ganz aufzugeben.

Nebenbei bemerkt: Ich rede hier lieber von einem ›Konflikt‹ als von einem ›Widerspruch‹, um das Missverständnis zu vermeiden, es handele sich um einen *logischen* Widerspruch, der prinzipiell unauflösbar ist, wie wenn jemand sagen würde: »Ein Dreieck ist seinem Wesen nach ein Viereck«. Der Konflikt zwischen den verschiedenen Ebenen bei Foot betrifft aber weder alle möglichen Welten, noch scheint er mir prinzipiell unauflösbar zu sein. ›Lebensform‹ und ›Individuum‹ konfligieren ja nicht an sich begrifflich miteinander – wie die Gleichsetzung von Dreieck und Viereck –, sondern geraten nur dann in Konflikt, wenn man die Lebensform als logische Klasse konzipiert, aber gleichzeitig das Individuum als Mitglied einer evolvierenden biologischen Spezies versteht, die als logisches Individuum funktioniert. Dementsprechend schließt die hier präferierte Redeweise von einem Konflikt nicht aus, dass es sich dabei nicht auch um einen dialektischen Widerspruch handeln könne, auch wenn andere (im Unterschied z. B. zu Marx) versucht haben, hier begrifflich stärker zu differenzieren (s. z. B. Giddens 1979, Kap. 4).

Der Erfolg dieser immanenten Kritik hängt nun allerdings davon ab, dass sie nicht auf einer Strohmann-Version von *Natural Goodness* (2001) basiert. Dementsprechend will ich zunächst eine Reihe naheliegender Einwände entkräften, die einzelne Punkte meiner Rekonstruktion von Foots unklarem Verhältnis zur Biologie betreffen und dabei die Grundthesen, die ich Foot zugeschrieben habe, unangetastet lassen. Diese Einwände wären erfolgreich, wenn sie zeigen könnten, dass das Problem der extrinsischen Bewertung, so wie ich es hier vorgestellt habe, auf einem Missverständnis oder zumindest nicht der bestmöglichen Lesart von Foot basieren würde, sodass sich der betreffende Konflikt, auf dem meine immanente Kritik aufbaut, durch eine relativ kleine Modifikation vermeiden ließe.

Ein *erster* Einwand gegen meine Rekonstruktion könnte lauten, dass Foot durchaus die Möglichkeit habe, eine vorteilhafte Abweichung eines Individuums von der Lebensform der Spezies als Ausdruck natürlicher Gutheit anzusehen (s. a. Lemos 2007, S. 57). Grundlage hierfür könnte sein, dass die aristotelisch-kategorischen Aussagen vage formuliert werden können (s. Kap. 2.3.2) und es darüber hinaus für das Individuum nur darum geht, eine bestimmte Schwelle zu überschreiten – wie ich selber argumentiert habe (s. Kap. 2.3.3) –, weshalb es

nicht unbedingt eine Art Obergrenze in der Erfüllung einer aristotelisch-kategorischen Aussage geben müsste. Demnach wäre es also unproblematisch, wenn ein Hirsch aufgrund einer Genmutation in die Lage versetzt wäre, sehr viel schneller laufen zu können, als es für Hirsche normal ist – schließlich überschreitet er auch so die für Hirsche relevante Schwelle in Bezug auf die Geschwindigkeit (s. a. Lott & Groll 2015, S. 645). Auch die aristotelisch-kategorische Aussage »Die Katze hat vier Beine« könnte man möglicherweise so verstehen, dass die Katze zwar mindestens vier funktionsfähige Beine haben muss, im Prinzip aber auch mehr haben könnte, solange sie dadurch nicht an der Jagd oder anderen für sie relevanten Aktivitäten gehindert wird. Es scheint also durchaus die Möglichkeit zu geben, dass Foot eine vorteilhafte quantitative Abweichung nicht notwendigerweise als Defekt ansehen müsste. Foots Beispiele zeigen jedoch, dass es bei einer *qualitativen* Abweichung anders ist, wenn also beispielsweise ein Hirsch nicht in der Lage ist, zu fliehen, wie dies seiner vermeintlichen Natur als Fluchttier entspricht. Solche Fälle wertet Foot pauschal als Defekt, also völlig unabhängig davon, ob das betreffende Individuum trotz oder sogar aufgrund dieser qualitativen Abweichung Güter erlangen kann.

Ein *zweiter* Einwand könnte behaupten, dass in meiner Rekonstruktion das Beispiel der Zoo-Hirsche durch die Analogie zu den Hirschen im Dornendickicht überstrapaziert wird. Möglicherweise könnte Foot bei den Hirschen im Dornendickicht doch zugestehen, dass sie direkt als neue hypothetische Subspezies angesehen werden können, weil sie an lokale Bedingungen angepasst sind. In diesem Fall wäre es also in ihrem Beispiel einzig und allein der Einfluss der Menschen, der verhindern würde, dass sich die Zoo-Hirsche als eine neue hypothetische Subspezies etablieren können. Dagegen spricht aber, dass Foot beispielsweise auch den Einzelgängerwölfen *pauschal* einen Defekt zuschreibt, ohne dass in diesem Fall ein menschlicher Einfluss relevant wäre (vgl. Foot 2004a, S. 31 f.). Diese Zuschreibung eines Defekts scheint sich auf alle Einzelgängerwölfe zu beziehen, völlig unabhängig davon, ob diese möglicherweise in einem besonderen Habitat alleine überleben könnten oder nicht, was darauf hindeutet, dass die Analogie zwischen Zoo-Hirschen und Hirschen im Dornendickicht nicht ungültig ist. Darüber hinaus würde es die vierte Grundthese von Foot aushöhlen, wenn sich natürliche Gutheit einfach dadurch einstellen könnte, dass ein Individuum eine Lebensweise verfolgt, die in einem bestimmten Habitat regulär und wiederholbar mit der Erlangung von Gütern einhergeht, ohne dass hier die Spezies noch irgendeine eigenständige Rolle spielen würde.

Ein *dritter* Einwand könnte vorbringen, dass Foot die Möglichkeit hätte, Urteile über Defekte im Nachhinein zu revidieren (s. a. Hursthouse 1999, S. 203). Demnach hätte die Zuschreibung von Defekten bei Foot eher den Status einer naheliegenden Vermutung und würde noch kein abgeschlossenes Urteil darstellen. Tat-

sächlich kommt es relativ selten vor, dass eine Genmutation positive Auswirkungen auf die Fähigkeit des Individuums zur Gütererlangung hat (vgl. Sanjuán et al. 2004), weshalb es legitim sein könnte, im Allgemeinen davon auszugehen, dass solche Genmutationen schlecht für das Individuum sind und, wenn überhaupt, nur aufgrund eines glücklichen Zufalls mit der Erlangung von Gütern einhergehen. Wenn bloß ein einzelnes Individuum eine bestimmte, von der Lebensform der Spezies abweichende Lebensweise verfolgt und damit Güter erlangt, scheint darüber hinaus noch kein gesichertes Wissen vorzuliegen, ob diese Lebensweise tatsächlich wiederholbar ist, sie also Mitglieder dieser Spezies befähigt, *regulär* mithilfe dieser Lebensweise Güter zu erlangen, was eine Voraussetzung für die Zuschreibung natürlicher Gutheit wäre. Vor diesem Hintergrund könnte es möglicherweise legitim sein, aus *epistemischen Gründen* – unter Bedingungen unvollkommener Information – Abweichungen von der Lebensform pauschal, aber unter Vorbehalt, als Ausdruck eines Defektes anzusehen. Wenn die betreffende Lebensweise jedoch alle anderen Lebensweisen innerhalb der Spezies faktisch ersetzen konnte, könnte man sagen, dass sich unser Wissensstand über die betreffende Lebensweise geändert hätte. Ab diesem Punkt könnte es als gesichert gelten, dass diese Lebensweise das Individuum regulär zur Erlangung von Gütern befähigt, wodurch sich das Urteil über die Defizienz dieser Lebensweise revidieren ließe. Hat sich eine abweichende Lebensweise auf der Ebene der Spezies oder Subspezies etabliert, könnte man sagen, dass auch alle früheren Mitglieder der Spezies, die die gleiche Lebensweise schon vor dem Wandel ihres ethischen Status verfolgt haben, eigentlich bereits gut verfasst waren – also auch die erste Generation der Hirsche im Dornendickicht.

Diese Argumentation würde darauf hinauslaufen, dass es Foot eigentlich darum gehe, aristotelisch-kategorische Aussagen über *speziesunabhängige* Lebensweisen zu sammeln, wobei die biologische Spezies eigentlich keine eigenständige Rolle spiele, sondern nur als epistemisches Werkzeug in Betracht komme. Dieser Vorschlag würde allerdings ebenfalls die vierte Grundthese von Foot unterwandern, denn in diesem Fall wäre es möglich, vollkommen auf die Kategorie der Spezies zu verzichten, sobald uns andere, bessere epistemische Werkzeuge zur Verfügung stünden. Tatsächlich ist die Verbreitung einer Lebensweise auf der Ebene der Spezies ein ziemlich willkürlicher Maßstab, um zu sagen, genau dann seien wir epistemisch in der Lage, zu erkennen, dass diese Lebensweise regulär mit der Erlangung von Gütern einhergeht. Ob sich eine vorteilhafte Lebensweise tatsächlich auf der Ebene der Spezies durchsetzen kann, hängt schließlich in hohem Maße von Zufällen ab. Selbst eine vererbare, langfristig vorteilhafte Eigenschaft, die mit einer qualitativ neuen Lebensweise einhergeht, kann beispielsweise beim Zeugungsakt durch die zufällige Rekombination von Genen in der nächsten Generation verschwinden (vgl. Stephan & Hörger 2019, S. 67; s. a.

Ereshefsky 2001, S. 114; Krauß 2014, S. 11). Dann wäre aber chronisch unklar, ob sich die betreffende abweichende Lebensweise aufgrund von Zufällen nicht auf der Ebene der Spezies durchsetzen konnte oder ob sie wirklich einen defizitären Status hatte. Foot scheint allerdings keinen Zweifel daran zu haben, dass lahme Hirsche oder Einzelgängerwölfe wirklich einen Defekt aufweisen. Um festzustellen, ob die abweichende Lebensweise eines bestimmten Individuums regulär mit der Erlangung von Gütern einhergeht, würde es bereits ausreichen, Individuen, die die gleiche abweichende Lebensweise verfolgen, in einem gleichartigen Habitat zu beobachten. Vorausgesetzt, dass man diese Beobachtung öfter wiederholt oder während des Lebenszyklus eines dieser Individuen keine irregulären Ereignisse in diesem Habitat auftreten, müsste man ein sehr viel genaueres Bild davon bekommen, ob die entsprechende Lebensweise geeignet ist, regulär Güter zu erlangen.

Ein *vierter* Einwand könnte argumentieren, dass es legitim sei, eine Lebensweise allein deshalb als defizitär anzusehen, weil sie in irgendeiner Weise auf einem Zufall basiert, selbst wenn sie mit der Erlangung von Gütern einhergeht. Zur Plausibilisierung dieser Position könnte man an einen Zugvogel denken, der aufgrund einer Genmutation ein falsches Brutgebiet ansteuert, das ihm die Fortpflanzung eigentlich nicht ermöglichen würde, der aber aufgrund eines Zufalls – etwa eines einzigartigen Wetterphänomens – in das richtige Brutgebiet gelangt. In diesem Fall ließe sich womöglich nachvollziehen, dass der betreffende Vogel allein deshalb einen Defekt aufweist, weil sich sein Erfolg aufgrund eines Zufalls eingestellt hat. Denn nimmt man an, die Nachkommen dieses Vogels würden die betreffende Genmutation erben, die sich auf den Orientierungssinn auswirkt, dann wären sie ihrerseits nicht in der Lage, in ihrem Leben Güter zu erlangen, wenn sie diese Lebensweise kopieren, da sich das betreffende Wetterereignis aufgrund seiner Einzigartigkeit nicht wiederholen wird. Vor diesem Hintergrund könnte man möglicherweise denken, es sei legitim, auch die Lebensweise der Hirsche im Dornendickicht und ihrer Nachkommen allein aus dem Grunde als defizitär anzusehen, weil ihr Erfolg ebenfalls auf einem glücklichen Zufall basierte. Würden wir diese Ansicht übernehmen, kämen wir allerdings wieder in einen →*ethischen Regress.* Denn alle gegenwärtig existierenden Lebensformen sind unter anderem aufgrund solcher glücklicher Zufälle – etwa infolge von Genmutationen oder dem Wechsel in ein anderes Habitat – entstanden. Die Zufälligkeit der Entstehung allein kann also noch nicht ausschlaggebend sein, um einer neuen Lebensweise einen defizitären Status zuzuschreiben. Vielmehr müsste auch eine zufällig entstandene Lebensweise irgendwie Legitimität erlangen können. Als Kriterium hierfür würde sich anbieten, dass diese Lebensweise – anders als bei dem Beispiel mit dem Vogel – wiederholbar ist und regulär mit der Erlangung

von Gütern einhergeht. Dieses Kriterium wäre aber in allen Beispielen, die den von mir genannten Umwandlungspunkten zugrunde liegen, erfüllt.

Ein *fünfter* Einwand könnte darauf abzielen, dass meine eigene Darstellung der Evolution für Foot unvorteilhaft ist. Tatsächlich hat sich im Diskurs der Biologie schon vor Jahrzehnten eine Position etabliert, die auf den ersten Blick gut zu dem Modell von Foot zu passen scheint, nämlich der *Punktualismus* (vgl. Gould 2007). Folgt man dieser Theorie, dann befinden sich die verschiedenen Spezies für die meiste Zeit in einem Zustand, in dem es bei ihren Mitgliedern zu kaum einer sichtbaren evolutionären Veränderung kommt: der *Stasis.* Diese Stasis wird jedoch in der Folge besonderer Ereignisse – etwa wenn eine verhältnismäßig kleine Population von der restlichen Spezies räumlich getrennt wird – durchbrochen *(punctuated).* Daraufhin setzt bei der betreffenden Gruppe eine verhältnismäßig kurze Epoche evolutionären Wandels ein, bis ein neues Gleichgewicht *(equilibrium),* eine Anpassung an die jeweilige Umwelt erreicht worden ist, woraufhin eine neue Stasis eintritt. Die Gegenposition hierzu, die ich bislang nahegelegt habe, – und die für lange Zeit unumstritten war (vgl. P. Thompson 1983, S. 433 f.) – ist der *Gradualismus,* dem zufolge größere evolutionäre Trends sich aus dem Wechselspiel von natürlicher Selektion und der langsamen Anhäufung genetischer Besonderheiten ergeben. Dass es sowohl Fälle punktualistischer als auch gradualistischer Evolution gibt, wird heutzutage von Vertretern beider Seiten anerkannt (vgl. Gould & Eldredge 1977, S. 118), sodass sich der biologische Diskurs überwiegend darum dreht, wie relevant und häufig das Auftreten dieser verschiedenen Evolutionsgeschwindigkeiten ist.

Mein Argument gegen den fünften Einwand ist nun allerdings, dass selbst wenn ausschließlich der Punktualismus die Evolution des Lebens auf unserer Erde angemessen beschreiben würde – es also kontrafaktisch keine Fälle anhaltender gradualistischer Evolution gäbe –, dies noch keines der Probleme von Foot lösen würde. Denn auch im Rahmen der punktualistischen Theorie haben wir es bei den vermeintlich ›kurzen‹ Phasen evolutionären Wandels immer noch mit Zeiträumen zu tun, die Tausende oder sogar Millionen von Generationen betreffen und damit innerhalb eines Menschenlebens nicht wahrgenommen werden können (vgl. Ayala 1998, S. 121 f., 126). Darüber hinaus würden auch die Anhänger des Punktualismus nicht behaupten, man könne davon ausgehen, dass es in der Gegenwart keine aktiven evolutionären Prozesse mehr geben würde. Folgt man dem Punktualismus, könnte sich die Spezies der Hirsche zwar für eine gewisse Zeit tatsächlich in einem Zustand der Stasis befunden haben, der mehr oder weniger unproblematisch die Anfertigung einer bestimmten Momentaufnahme vom Verlauf der Spezies-Evolution möglich gemacht hätte. Dennoch könnte ja zu jedem Zeitpunkt eine Periode des verhältnismäßig raschen evolutionären Wandels beginnen – etwa wenn eine Gruppe von Hirschen in ein Dornendickicht

gerät. Selbst eine vorteilhafte Großmutation – gewissermaßen das Sinnbild raschen evolutionären Wandels – verändert nicht auf einmal die ganze Spezies. Auch in diesen Fällen gibt es ein ›graduelles‹ Voranschreiten der Evolution auf der Individuenebene (vgl. Ereshefsky 2001, S. 96 f.). Es ist zwar prinzipiell möglich, dass beispielsweise durch Hybridbildung zwischen verschiedenen Pflanzenarten ein Individuum entsteht, das direkt eine neue Spezies begründet, weil es sich – aufgrund der genetischen Besonderheiten, die durch die Hybridisierung entstanden sind – mit den Populationen seiner Eltern nicht fortpflanzen kann, aber durch asexuelle Fortpflanzung fähig sein könnte, eine neue Population hervorzubringen, deren Mitglieder wiederum in der Lage wären, sich untereinander fortzupflanzen (vgl. Wiesemüller et al. 2003, S. 52; s. a. Sober 1993, S. 142). Diese Form der Speziesbildung kann jedoch nicht als der Normalfall angesehen werden, da sie insbesondere bei Tieren kaum verbreitet ist.

Ein *sechster* Einwand könnte lauten, dass ich Foot unterstellt habe, insgeheim mit einem Spezieskonzept zu arbeiten, das beispielsweise dem biologischen Spezieskonzept entspricht, wie es unter anderem von Ernst Mayr vertreten wurde (s. Kap. 2.3.1). Auch wenn dieses Spezieskonzept die größte Verbreitung gefunden hat, wäre es für Foot jedoch möglicherweise vorteilhafter, ihren Ansatz in eine Nähe zum ökologischen Spezieskonzept zu rücken (s. Kap. 2.3.1), wofür auch ihre eigene Definition einer hypothetischen Subspezies spricht (nämlich die Anpassung an lokale Bedingungen). Während für das biologische Spezieskonzept im Sinne Mayrs allein die bestehende Fortpflanzungsgemeinschaft relevant ist – weshalb die Subspezies eine bloß künstliche Kategorie darstellt –, spielt hingegen bei Foot darüber hinaus auch die Bezogenheit auf den ›natürlichen Lebensraum‹ eine zentrale Rolle für das Verständnis der Lebensform. Das ökologische Spezieskonzept definiert eine Spezies schließlich sowohl über die Abstammungsbeziehungen als auch über die Bezogenheit auf eine ›adaptive Zone‹ bzw. eine ökologische Nische (vgl. van Valen 1992), was man als Analogie zum natürlichen Lebensraum ansehen könnte. Wenn es die Anpassung an eine bestimmte ökologische Nische ist, die eine Spezies wesentlich ausmacht, ließe sich auf diese Weise auch plausibilisieren, dass die betreffende Spezies eine gemeinsame Lebensform aufweist, die eben mit genau dieser Nische zu tun hat. Allerdings hilft es Foot nicht weiter, wenn man ihr eine größere Nähe zum ökologischen Spezieskonzept zugesteht. Denn sie erkennt ja gerade nicht an, dass eine Population, die eine neue ökologische Nische erschließt, damit auch zu einer neuen Spezies wird, die eine neue Lebensform aufweist. Obwohl die Hirsche im Dornendickicht (bzw. die Zoo-Hirsche) an eine alternative, bislang nicht erschlossene ökologische Nische angepasst sind, scheinen sie bei Foot über Relationen (also Abstammungs- oder Fortpflanzungsbeziehungen) weiterhin an der Lebensform ihrer biologischen Spezies zu partizipieren. Möglicherweise könnte man das öko-

logische Spezieskonzept zwar dahingehend modifizieren, dass die Mitglieder einer ökologischen Spezies dauerhaft teleologisch auf ihre vermeintliche ökologische Nische bezogen bleiben. Ob es nun aber Relationen sind oder eine vergangene evolutionäre Anpassung der Spezies an eine bestimmte ökologische Nische, durch die der Lebensweise eines abweichenden Individuums ein defizitärer Status zugeschrieben wird, macht für das Problem der extrinsischen Bewertung keinen wesentlichen Unterschied. In beiden Fällen hängt der ethische Status der Lebensweise nicht von der Lebensweise selbst ab – etwa ihrer Fähigkeit, für das Individuum Güter zu erlangen –, sondern von außerethischen Faktoren, wie der Verbreitung dieser Lebensweise innerhalb der Spezies.

Ein *siebter* Einwand könnte darauf verweisen, dass es eine Reihe von Ansätzen des neuen Essentialismus gibt, die es für legitim halten, das Konzept der biologischen Spezies mit dem Konzept einer historischen logischen Klasse zu verschränken oder bestimmte Eigenschaften der Spezies als essentiell auszuzeichnen (s. Kap. 2.3.1). Doch selbst wenn eine derartige Verschränkung im Rahmen einer bestimmten philosophischen Theorie legitim wäre, hat sich doch gezeigt, dass diese Verschränkung von biologischer Spezies und Lebensform spezifisch bei Foot zu einem inneren Konflikt führt. Die Position von Foot fällt also bereits in das Spektrum des neuen Essentialismus, weshalb der bloße Verweis auf weitere Ansätze in diesem Spektrum – die möglicherweise legitim sind, weil sie ganz anders funktionieren und andere Erkenntnisinteressen haben – noch keine Lösung für die spezifischen Probleme ihres eigenen Ansatzes beinhaltet.

Soviel also zur Entkräftung einer Reihe naheliegender Einwände. In der Folge könnte man nun untersuchen, ob auch meine Darstellung der vier Grundthesen von Foot auf der bestmöglichen, attraktivsten Lesart beruht. Es scheint mir jedoch sinnvoller, diesen engen exegetischen Rahmen an dieser Stelle zu verlassen und in eine neue Phase der Diskussion einzutreten. Bis hierhin haben wir eine Lesart von *Natural Goodness* erarbeitet, die als zumindest naheliegend gelten kann. Nennen wir die bisherige Rekonstruktion von *Natural Goodness* also die *naheliegende Lesart von Foot.* Insofern *Natural Goodness* jedoch zum Ausgangspunkt vieler weiterer Überlegungen im Spektrum der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik wurde, in denen sich diese naheliegende Lesart widerspiegelt, liegt an dieser Stelle ein Problem vor, das für die ganze Strömung der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik eine systematische Herausforderung enthält. Die systematische Herausforderung besteht darin, ein funktionsfähiges Verständnis immanenter Teleologie zu entwickeln, in dem Individuum, Lebensform und biologische Spezies in angemessener Beziehung zueinander stehen.

Wir können unsere Diskussion also ausweiten und fragen, welche Ressourcen sich im ganzen Spektrum der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik mobilisieren lassen, um eine zufriedenstellende Antwort auf das Problem

der extrinsischen Bewertung hervorzubringen. Die bisherige Diskussion – die Entwicklung einer naheliegenden Lesart von Foot – ermöglicht uns, diese Debatte vorzustrukturieren, indem sie uns einen Konflikt erschließt, um dessen Lösung herum sich die verschiedenen Ansätze der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik gruppieren lassen. Diese Ansätze knüpfen dabei ihrerseits an bestimmte Tendenzen bei Foot an und erschließen auf diese Weise neue systematische Optionen, die jeweils auf die Negation einer der Grundthesen hinauslaufen, die ich Foot zugeschrieben habe. Ob die Tendenzen bei Foot, an die andere Ansätze der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik anknüpfen, dabei eine Überspitzung implizieren oder nicht, ist in dieser neuen Phase der Diskussion nicht mehr entscheidend. Sie lassen sich hier so oder so als systematische Optionen für ein systematisches Problem diskutieren, das sich der ganzen Strömung stellt. In einer gewissen Hinsicht könnte man das folgende Kapitel trotz dieser systematischen Ausrichtung als Weiterführung der bisherigen Diskussion betrachten, die auf das Verständnis von Foots Ansatz abzielte, allerdings nun unter Einbeziehung möglicherweise überspitzter Lesarten, die erst in den Beiträgen anderer Autoren eine in sich konsistente Ausformulierung gefunden haben.

Da die Negation einer der Grundthesen, die ich Foot zugeschrieben habe, das Fundament der bisherigen Diskussion vollkommen verändern könnte, eröffnen sich auf diesem Wege vielfältige neue Möglichkeiten, um das Problem der extrinsischen Bewertung zu entschärfen, also ein Unternehmen zu beginnen, das als ›Rettungsversuch‹ verstanden werden kann. Negiert man allerdings eine dieser Grundthesen, entsteht zugleich die Gefahr, in diesem Zuge bestimmte attraktive Momente des Ansatzes von Foot aufzugeben oder sogar das Paradigma der Tugendethik zu verlassen. Die bloße Vermeidung des Problems der extrinsischen Bewertung allein wäre also aus der Sicht der Tradition der Tugendethik noch nicht unbedingt ein Fortschritt, wenn sie auf Kosten ihrer allgemeinen theoretischen Attraktivität ginge. Vor dem Hintergrund der bisher entwickelten immanenten Kritik lässt sich die Frage stellen, welche der systematischen Optionen im Spektrum der Tugendethik sich am besten eignet, um den Konflikt zwischen den beiden Ebenen bei Foot, unter Bewahrung der attraktiven Momente, produktiv aufzuheben und in eine neue Form der Funktionalität zu überführen. Auf dieser Frage, in der meine immanente Kritik eine systematische Ausrichtung erlangt, wird im restlichen Teil dieses Buches mein Fokus liegen.

3 Rettungsversuche der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik

Der größte Teil dieses Buches handelt davon, eine neue systematische Option als Antwort auf das Problem der extrinsischen Bewertung auszuführen: eine kritische Theorie der Tugendethik, die die Ebene des Individuums und die Ebene der Lebensform in der naturalistischen Ethikbegründung in ein neues, produktives Wechselverhältnis bringen soll. Da sich das Werk von Philippa Foot jedoch durch verschiedene Tendenzen auszeichnet, die einen gewissen interpretatorischen Spielraum eröffnen, um das Problem der extrinsischen Bewertung gar nicht erst auftreten zu lassen, scheint es geboten, sich zunächst mit diesen bereits bestehenden Rettungsversuchen auseinanderzusetzen.

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass sich die besagten Rettungsversuche als verschiedene systematische Optionen aus dem Spektrum der *→neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik* deuten lassen, von denen ich nicht ausschließe, dass sie in eine in sich konsistente Form gebracht werden können. Es kann im Folgenden also nicht mehr darum gehen, jeden einzelnen dieser Rettungsversuche erneut einer immanenten Kritik zu unterziehen. Die Fragestellung sollte an dieser Stelle vielmehr sein, wie der attraktive Gehalt der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik, die sich in verschiedene Linien aufzuspalten droht, am besten fortgeführt werden kann. Möglicherweise gibt es hierauf mehrere gültige Antworten. In der Evaluierung der Attraktivität der verschiedenen Rettungsversuche orientiere ich mich dabei an dem Selbstverständnis der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik, das wir bis hierhin in Auseinandersetzung mit dem Werk von Foot erarbeitet haben. Am attraktivsten wäre demnach derjenige Rettungsversuch, der im Zuge dieser Rettung am wenigsten der spezifischen Thesen von Foot aufgeben müsste bzw. – wenn sich die Aufgabe bestimmter Thesen nicht vermeiden lässt – nur die argumentativ schwächsten Thesen aufgeben würde.

Da es im Folgenden darum gehen soll, die Attraktivität verschiedener Rettungsversuche der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik zu evaluieren, bietet es sich an dieser Stelle an, noch einmal auf das Aristotelische

im Selbstverständnis dieser Strömung zurückzukommen. Schließlich blieb in unserer ersten Diskussion dieser Thematik noch weitestgehend offen, wie genau sich im Selbstverständnis von Foot die positive bzw. negative Anknüpfung an bestimmte Interpretationslinien des aristotelischen Werkes ausgestaltet (s. Kap. 2.1). Im Rahmen unserer bisherigen Rekonstruktion der Position von Foot hat sich nun aber bereits angedeutet, in welchem Sinne sich *Natural Goodness* (2001) als Versuch der Fortführung bzw. Radikalisierung der →*zoologischen Perspektive* interpretieren lässt. So entwickelt Foot ein basales Begriffssystem, das auf alle Lebensformen gleichermaßen anwendbar ist. Weil alle diese Lebensformen völlig unabhängig voneinander einzig und allein um ihre eigenen Güter kreisen, wird keine dieser Lebensformen gegenüber einer anderen privilegiert. Darüber hinaus ergibt sich der Maßstab der ethischen Bewertung aus der eigenen Natur der Individuen und ist auf die Erlangung von Gütern für diese Individuen bezogen, wobei Foot davon ausgeht, dass diese eigene Natur der Individuen mit der Natur der Spezies – also der Lebensform – zusammenfällt.

Umgekehrt lässt sich *Natural Goodness* aber auch als Versuch verstehen, mit der →*metaphysischen Perspektive* zu brechen (s. a. Rapp 2017; Beier 2019, S. 180 f.). So wird bei Foot die Idee eines unbewegten Bewegers nicht aufgegriffen. Auch lehnt Foot verschiedene Formen der externen Vereinnahmung der eigenen Teleologie der Individuen explizit ab (vgl. Foot 2004a, S. 53). Die aus heutiger Sicht offensichtlich ideologischen Elemente bei Aristoteles finden dementsprechend keinen direkten Eingang in den Ansatz von Foot. Bei Foot fehlt die Idee allgemeiner, speziesübergreifender Maßstäbe für das gute Leben, womit auch die Idee einer speziesübergreifenden Hierarchie entfällt. Auch die Idee einer speziesinternen Hierarchie – etwa zwischen den Geschlechtern – oder die Annahme, eine Spezies könne dauerhaft deformiert sein, findet sich bei Foot nicht mehr (s. Kap. 2.3.3). Diese Fortsetzung der zoologischen Perspektive bleibt jedoch oberflächlich. Ironischerweise schlägt der Ansatz von Foot unbeabsichtigt – und zwar infolge des Problems der extrinsischen Bewertung – in einen ethischen Externalismus um, der den Externalismus der metaphysischen Perspektive bei Aristoteles von seiner Struktur her sogar noch verschärft (s. Kap. 2.4). Damit kehrt die metaphysische Perspektive und das mit ihr verbundene externalistische Moment im Ansatz von Foot in verschlüsselter Form auf höherer Stufe wieder.

Das Konzept der Lebensform der Spezies bei Foot weist Momente des Konzepts der Lebensform bei Wittgenstein auf (s. Kap. 2.2.2), lässt sich jedoch auch als Versuch verstehen, das Konzept der Form *(eidos)* bei Aristoteles zu beerben und in eine moderne Fassung zu bringen. Wenn, wie wir im vorherigen Kapitel festgestellt haben, die Lebensform der Spezies im Ansatz von Foot dem Individuum aber eigentlich eine externe Teleologie überstülpt, dann beerbt die Idee der Lebensform der Spezies im Rahmen der Standarderzählung nicht direkt die Idee

der Form der Spezies bei Aristoteles, sondern steht eigentlich – wenn auch unbeabsichtigt – strukturell in einer viel größeren Nähe zur Figur des unbewegten Bewegers. Anders als man dies Platon zuschreibt, ist die Form der Spezies für Aristoteles keine externe Instanz, die irgendwie unabhängig von den Individuen existiert. Die Form der Individuen tritt immer nur in Verbindung mit spezifischer Materie auf. In der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform wird hingegen der Eindruck erweckt, die Lebensform sei völlig unabhängig von der Materie der Individuen (vgl. Rapp 2017, S. 24 n5). Im aristotelischen Modell entspricht einer solchen Entität, die reine Form ist, aber eigentlich nur der unbewegte Beweger. Diese reine Form erzeugt sowohl bei Aristoteles als auch bei Foot ein durch die Individuen nicht beeinflussbares, externes Ideal, wobei die Individuen dahingehend bewertet werden, wie ähnlich ihre eigene Aktivität diesem Ideal ist.

Hätte man einfach direkt an das Konzept der Form bei Aristoteles angeknüpft, anstatt zu versuchen, es mit einem spezies-essentialistisch gedeuteten Konzept der Lebensform zu beerben, gäbe es sogar eine Interpretation des aristotelischen Werkes, die das internalistische Moment der zoologischen Perspektive vielleicht besser hätte bewahren können. Es kann als relativ sicher gelten, dass bei Aristoteles – mindestens in einer bestimmten Phase seines Denkens – die Form des *Individuums*, und nicht der Spezies, ontologische Priorität besitzt (vgl. Kullmann 1998, S. 164, 234; Rapp 2011, S. 335; Zierlein 2013, S. 68 n12). Wir wissen bereits, dass bei Aristoteles die Spezies »für diejenige Gruppe von Tieren [steht], die ihrer Form nach gleich und unter sich zeugungsfähig sind« (Cho 2011, S. 187). Die genaue Relation der Form des Individuums zu der Spezies ist jedoch umstritten (vgl. Cho 2003, S. 16; Beere 2011, S. 218). Es scheinen zwei Positionen denkbar:

1. Die Individual-Formen der Mitglieder einer Spezies sind wesensgleich, jedes Individuum besitzt jedoch eine eigene Form, die mit den Formen der anderen Mitglieder seiner Spezies numerisch nicht identisch ist (s. z. B. Balme 1987; M. Frede & Patzig 1988; Witt 1989; Cooper 1990; Bordt 2006, S. 75, 82).
2. Alle Mitglieder einer Spezies haben nicht nur eine gleiche, sondern sogar *dieselbe* Form (s. z. B. Burnyeat 2001).

Welche Position exegetisch gesehen überzeugender ist, lässt sich hier natürlich nicht klären. Wenn wir jedoch von der ersten Interpretation ausgehen, dann kann man nur in einem *verallgemeinernden* Sinne von der ›Form der Spezies‹ sprechen (vgl. Balme 1987, S. 291; Cho 2003, S. 136; Zierlein 2013, S. 68 n12, 254), so wie man auch auf gleichartige Automobile mit einem spezifischen Eigennamen – etwa ›Trabant 500‹ – referieren kann. Wenn wir jedoch anerkennen, dass es eine Evolution der Formen gibt und sich diese Evolution auf der Ebene der Individuen abspielt, könnte man im Rahmen dieser ersten Interpretation prinzipiell nachvollziehen, dass diese Verallgemeinerung aus ethischer Perspektive ab einem

bestimmten Punkt nicht mehr zulässig wäre, nämlich genau dann, wenn die Formen der Mitglieder einer biologischen Spezies nicht mehr faktisch wesensgleich wären. Wenn man eine Schublade voller schlechter und guter Gabeln hat, kann man zwar sagen: »Alle Dinge in dieser Schublade sind Gabeln«, obwohl die betreffenden Dinge von unterschiedlicher Qualität (bzw. Gutheit) sein mögen. Diese Verallgemeinerung ist aber nicht mehr möglich, wenn in der Schublade auch Essstäbchen sind, weil für Dinge mit dieser alternativen Form ein anderer Maßstab für Qualität gilt.

Im Rahmen der ersten Interpretation würde Aristoteles also nicht einfach einen Spezies-Essentialismus vertreten, sondern einen *verallgemeinernden Individual-Essentialismus*, der nur unter Voraussetzung der Abwesenheit einer Evolution der Individual-Formen innerhalb der Spezies vom Ergebnis her mit dem Spezies-Essentialismus identisch wäre. Dementsprechend orientiert sich die Teleologie bei Aristoteles, wenn man etwa der Interpretation von David M. Balme folgt, in seiner Biologie an »der Frage: ›Was nützt einem Tier von dieser Art‹, und nicht an der Frage: ›Was nützt *allen* Tieren von dieser Art‹« (Balme 1987, S. 291, Übers. d. Verf.). Diese Interpretation des Formkonzepts scheint strukturell eher geeignet zu sein, um mit der immanenten Teleologie des Individuums verbunden zu bleiben, als ein spezies-essentialistisch gedeutetes Konzept der Lebensform. Ich werde später noch eigenständig diskutieren, ob die Ersetzung des Spezies-Essentialismus durch einen Individual-Essentialismus als moderner Rettungsversuch der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik wirklich erfolgversprechend ist (s. Kap. 3.3).

Bevor wir fortfahren, will ich noch auf einen weiteren Punkt hinweisen, in dem die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik hinter Aristoteles zurückfällt, wenn es um die strukturelle Fähigkeit der ethischen Theorie zur intrinsischen Bewertung geht. In Unkenntnis der modernen Biologie konnte Aristoteles noch annehmen, dass die Form der Spezies (bzw. eigentlich die ontologisch primäre Form des Individuums) tatsächlich auch im Individuum wirksam ist, selbst wenn sie gegebenenfalls die individuelle Materie nicht meistert (vgl. Kullmann 1997, S. 56). Trotzdem ist im aristotelischen Modell etwas im Individuum enthalten, das – auch wenn es nicht unbedingt sichtbar wird – eigentlich auf die Verwirklichung des Telos, das in der Form angelegt ist, hinstrebt (vgl. Ereshefsky 2001, S. 19).

Diese orthodox-aristotelische Position lässt sich heutzutage allerdings nicht mehr vertreten. Wenn ein Individuum beispielsweise aufgrund einer Genmutation kein eigenes Potential aufweist, eine bestimmte Eigenschaft auszubilden, gibt es in ihm nichts mehr, was real auf die Verwirklichung dieser Eigenschaft hinstreben könnte. Zwar gibt es Fälle, in denen bestimmte Gene, die für die Ausbildung einer Eigenschaft eine wichtige Rolle spielen, im Rahmen einer Mutati-

on nicht gelöscht, sondern bloß deaktiviert werden, sodass man möglicherweise sagen könnte, zumindest in diesen Fällen gäbe es in der Tiefenstruktur des Individuums eine Art weiterbestehende Bezogenheit auf die betreffende Eigenschaft. Spricht man dem jedoch eine ethische Relevanz zu, käme man wieder in einen →*ethischen Regress.* So ist die Ursache für blaue Augen beim Menschen eigentlich die Abschaltung (bzw. der ›Defekt‹) eines Gens, das normalerweise Melanin in der Iris produzieren und so eine braune Augenfarbe hervorbringen würde (vgl. Dupré 2017, S. 238). Auch alle möglichen anderen ›normalen‹ Eigenschaften, die eine wichtige Rolle in dieser oder jener Lebensform spielen, könnten mit einer solchen Deaktivierung von Genen zusammenhängen (vgl. Hall 2002, S. 86). Tatsächlich wären wohl die meisten Lebewesen durch fundamentale Defekte gekennzeichnet, wenn ihre eigentliche Lebensform auch irgendwie mit ihren deaktivierten Genen zusammenhängen würde. Die deaktivierten Gene stellen dementsprechend keinen sinnvollen Kandidaten dar, um eine verborgene interne Bezogenheit des Individuums auf die Ausbildung bestimmter Eigenschaften zu erklären, sondern können höchstens Aufschluss über die Abstammungsgeschichte geben, die Foot aber in der Aufstellung aristotelisch-kategorischer Aussagen gerade nicht berücksichtigen will.

Dass die aktuelle Version der Teleologie der Lebensform der Spezies real im Individuum wirksam ist, ließe sich nur dann aufrechterhalten, wenn es irgendeine Art immaterielle Verbindung gäbe, durch die die Lebensform einen faktischen Einfluss auf die Materie, die Potentiale und Strebungen des Individuums hätte. Um eine solche Position zu vertreten, wäre man jedoch dazu gezwungen, zentrale Erkenntnisse der modernen Wissenschaft über die Funktionsweise des Organismus zurückzuweisen, was sich eigentlich kein philosophischer Ansatz zumuten kann. Der einzige Weg, um also überhaupt noch an der These festzuhalten, die immaterielle Lebensform der Spezies hätte einen Einfluss auf die Teleologie des Individuums, besteht darin, die These aufzugeben, es gäbe eine reale, interne, kausal wirksame Bezogenheit des Individuums auf die betreffenden Güter, die ihm durch die Lebensform vorgegeben werden. Dann wäre die Teleologie der Lebensform bei Foot jedoch ein rein normatives Konstrukt und würde gegenüber dem aristotelischen Konzept der Form keinen theoretischen Vorzug aufweisen, um die Verankerung der Teleologie in der Realität verständlich zu machen. Die Lebensform bei Foot offenbart sich so als eine Art verstümmelter und kraftloser unbewegter Beweger, denn sie kann schließlich nicht wirklich etwas bewegen, und auch die Individuen streben nicht von sich aus danach, diesem Ideal, das in der Lebensform beschrieben ist, ähnlich zu werden bzw. werden nicht von diesem Ideal attrahiert. Letztlich gehen bei Foot auf diese Weise sogar attraktive Elemente verloren, die in bestimmten Interpretationslinien des aristotelischen Werkes vorhanden gewesen wären.

Vor diesem Hintergrund wird auch klar, dass Foot die speziesübergreifende hierarchische Ordnung, die bei Aristoteles mit dem unbewegten Beweger verknüpft ist, nur deshalb vermeiden kann, weil bei ihr jede Spezies gewissermaßen ihren eigenen unbewegten Beweger hat, nämlich die jeweilige Lebensform der Spezies. Genau betrachtet kehrt bei Foot auch das Moment der Hierarchie innerhalb der Spezies wieder – wenn auch in anderer Gestalt –, da die Lebensweisen, die der aktuellen Lebensform der Spezies ähneln, gegenüber allen abweichenden Lebensweisen privilegiert werden, selbst wenn diese Abweichungen für die Individuen einen Nutzen darstellen. Darin zeigt sich auch bei Foot eine ideologische Tendenz, nämlich zur strukturellen Diskriminierung aller progressiven, von Individuen angestoßenen Veränderungen, die die vorherrschende Lebensform transzendieren. Normativ ausgezeichnet wird das konservative Festhalten an der überlieferten Lebensform, selbst wenn diese längst nicht mehr den besten Weg zur Erlangung von Gütern für das Individuum darstellt. Gegen den eigenen Anspruch von Foot kommt es hier also zu einer Wiederkehr der zentralen Strukturelemente bei Aristoteles, von denen sie sich eigentlich distanziert hatte. Wenden wir uns nach diesem Nachwort zum Selbstverständnis von Foot nun wieder unserer eigentlichen Diskussion zu.

Die einzelnen Abschnitte dieses Kapitels sind so angelegt, dass ich zu Beginn dieser Abschnitte zunächst Anhaltspunkte für eine bestimmte Tendenz bei Foot aufzeige, die jeweils auf die Negation einer der Grundthesen hinausläuft, die ich Foot zugeschrieben habe (s. Kap. 2.2). In der Folge werde ich andere, bereits bestehende Ansätze aus dem Spektrum der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik miteinbeziehen, die diese Tendenz ausführen, radikalisieren, in eine in sich konsistente Form bringen und auf diese Weise eine neue systematische Option erschließen. Diese systematischen Optionen werde ich unter Bezugnahme auf das hier erarbeitete Selbstverständnis evaluieren. In diesem Vorgehen werde ich allerdings die erste Grundthese ausklammern, deren Negation auf folgende Position hinauslaufen würde:

Grundthese 1 (Negation): Der Begriff des Guten spielt für die Ethik als philosophische Disziplin im Allgemeinen und für die Moralphilosophie im Besonderen *keine* herausgehobene Rolle, sondern er kann durch Begriffe, die eine andere logische Struktur aufweisen und nicht mehr in Relation zu einer spezifischen Lebensform gedacht werden müssen, ersetzt werden.

Eine starke Negation der ersten Grundthese könnte bedeuten, den Begriff des Guten in der Ethikbegründung vollkommen aufzugeben und beispielsweise durch den Begriff des Rechts oder der Pflicht zu ersetzen. Eine solche alternative Terminologie wäre in der Folge nicht mehr auf das ganze Reich des Lebendigen, son-

dern nur noch auf rechtsfähige Personen sinnvoll anwendbar. Ein derartig weit von Foot entfernter Ansatz schiene jedoch nur wenig vielversprechend für das Unternehmen einer Rettung ihrer Position.

Es wäre zwar vielleicht auch im Rahmen einer solchen rechtstheoretischen Konzeption möglich, am Begriff des Guten festzuhalten, denn man könnte eine Person trotzdem weiterhin als ›gut‹ ansehen, wenn sie keinerlei Rechte verletzen und alle ihre Pflichten befolgen würde. Der Begriff des Guten ist in diesem Fall jedoch nur noch von sekundärer Bedeutung, insofern er aus anderen ethischen Begriffen abgeleitet wird, die von ihrer Struktur her nicht mehr in logischer Relation zu einer spezifischen Lebensform stehen. Diese schwächere Form der Negation finden wir beispielsweise im *Konstitutivismus,* der den Begriff des Guten nicht mehr in logischer Relation zu einer bestimmten Lebensform versteht, sondern seine ethischen Maßstäbe stattdessen primär aus dem Begriff des handlungsfähigen Wesens ableitet, wodurch ein anderes Set von Begriffen in den Vordergrund der Ethikbegründung rückt, also beispielsweise anstelle der Spezies der Begriff der Handlung.

In modernen Systematisierungen ethischer Positionen wird die naturalistische Position von Foot manchmal selbst der Strömung des Konstitutivismus zugeordnet (vgl. Silverstein 2016, S. 225; M. Smith 2018, S. 376). Unter dem Konstitutivismus *im weiten Sinne* versteht man in der Regel eine Position, der zufolge mindestens »einige der Normen, auf die ein Objekt bezogen ist, durch die Natur dieses Objekts gegeben sind und durch die Bezugnahme auf diesen Umstand begründet werden können« (Korsgaard 2019, S. 99, Übers. d. Verf.; s. a. M. Smith 2018, S. 372 f.). Die Voraussetzung für ein solches Vorgehen ist, dass das betreffende Objekt eine funktional oder teleologisch verfasste Natur aufweist. Ohne Zweifel steht eine solche Position in einer gewissen Nähe zu der Position, die wir im Rahmen der hier vorgeschlagenen Systematisierung als Naturalismus gekennzeichnet hatten (s. Kap. 1.1). Mitunter charakterisieren die Anhänger des Konstitutivismus auch umgekehrt ihre eigene Position als teilweise naturalistisch, zumindest in einem nicht-reduktionistischen Sinne (vgl. Korsgaard 1996, § 4.4.1; Gavin 2020, S. 117 f.). Der Unterschied des Konstitutivismus zu unserer bisherigen Charakterisierung des Naturalismus liegt jedoch darin, dass bei uns das Moment, das die Normativität generieren sollte, in der *Gesamtheit* der spezifischen ersten oder zweiten Natur des Objekts der Ethik verortet wurde, sodass auf diese Weise auch der nicht-rationale, nicht-reflexive Aspekt dieser Natur in die Ethik einbezogen ist. Der Konstitutivismus erweitert nun dieses Spektrum naturalistischer Positionen, indem er es zulässt, die Normativität primär aus einem *Teilausschnitt* der Natur eines Objekts der Ethik zu generieren, der äußerst allgemein ist, etwa aus der Handlungsfähigkeit *(agency)* an sich.

Der Konstitutivismus im *engen* Sinne, wie eben beschrieben, wurde insbesondere von Christine M. Korsgaard und J. David Velleman begründet. Sowohl bei Korsgaard als auch bei Velleman ist die Grundidee, dass Menschen ihrem Wesen nach zum Handeln verurteilt sind, dass aber mit dieser Situation in der Welt – also ein handelndes Wesen bzw. ein handlungsfähiger Akteur zu sein – bereits ein bestimmter interner Maßstab verbunden ist, der den Menschen in der Folge normativ bindet (s. z. B. Velleman 1989; 2000; Korsgaard 2008; 2009). Zwar setzt sich Korsgaard sogar explizit mit Foot auseinander (s. z. B. Korsgaard 2011, S. 384 f.; 2019, S. 104) und verortet sich selbst auch in einer gewissen Nähe zu Aristoteles, was es prinzipiell möglich machen würde, insbesondere ihre Position hier als möglichen Rettungsversuch der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik zu diskutieren. Allerdings geht bei Korsgaard mit der Aufgabe der ersten Grundthese von Foot auch die Aufgabe der zweiten Grundthese einher, also die Aufgabe der Idee einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen. So rückt Korsgaard den Begriff des handlungsfähigen Akteurs in den Vordergrund, den sie mit dem Begriff ›Tier‹ *(animal)* verschränkt, insofern sie unter handlungsfähigen Akteuren solche Lebewesen versteht, die zu einem bestimmten Grad dazu fähig sind, sich von ihrem Bewusstsein von der Welt leiten zu lassen (vgl. Korsgaard 2018, § 2.1.7). Da die Biologie auch bestimmte Lebewesen dem Tierreich zuordnet, die kein Bewusstsein aufweisen, wie beispielsweise Schwämme, sind dementsprechend nicht alle Tiere im Sinne der Biologie auch gleichzeitig ›Tiere‹ im engeren, ethischen Sinne von Korsgaard (vgl. ebd., § 2.2.1).

Diese Unterscheidung für sich genommen macht jedoch bereits klar, dass die Beschäftigung mit dem Leben von Pflanzen bei Korsgaard keinen wirklichen Aufschluss mehr über die Struktur ethischer Bewertungen geben kann, und auch die Normativität bei nicht-menschlichen Lebensformen ergibt sich eher vor dem Hintergrund des Verständnisses der Normativität bei menschlichen Lebensformen durch eine Analogie, wobei die menschliche Lebensform gewissermaßen als das Vorbild gilt. Daraus folgt ein klarer Bruch mit der grundlegenden Methodik der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik (s. a. Hursthouse 1999, S. 196 f.). So besehen liegt es für uns näher, in unserer Diskussion verschiedener Rettungsversuche jenen Ansätzen den Vorzug zu geben, die nur die zweite Grundthese aufgeben, aber die erste Grundthese beibehalten können. Mit solchen Ansätzen wollen wir uns in dem nun folgenden Abschnitt beschäftigen.

3.1 Die Negation einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen

Die Negation der zweiten Grundthese von Philippa Foot würde auf folgende Position hinauslaufen:

Grundthese 2 (Negation): Die moralische Bewertung menschlicher Handlungen unterscheidet sich *wesentlich* von der ethischen Bewertung der Lebensvollzüge der Tiere und Pflanzen. Deshalb leistet die Untersuchung einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen im Allgemeinen *keinen* besonderen Beitrag zum Verständnis der Bewertung menschlicher Handlungen.

Wenn sich die bisherigen Überlegungen zur ethischen Bewertung der Lebensvollzüge bei Tieren und Pflanzen nicht auf die moralische Bewertung menschlicher Handlungen übertragen ließen, könnte es sein, dass es beim Menschen gar nicht erst zum Problem der extrinsischen Bewertung käme. Da dieses Problem mit dem Phänomen der Evolution tierischer und pflanzlicher Lebensformen zusammenhängt, ließe sich vielleicht einwenden, dass sich die menschliche Lebensform in diesem Punkt wesentlich von anderen biologischen Lebensformen abhebe. So könnte man z. B. behaupten, dass die menschliche Lebensform nicht mehr evolviere oder – falls sie doch in irgendeiner Form evolvieren sollte – dass eine solche Evolution keinen Einfluss auf die Bewertung menschlicher Handlungen hätte. Da ich den Menschen in meiner bisherigen Untersuchung völlig ausgeklammert habe, scheint es sinnvoll, bevor ich auf diesen Einwand weiter eingehe, zunächst meine eigene Lesart vorzustellen, welche Bedeutung die Gemeinsamkeiten in der Bewertungsstruktur von pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebensformen bei Foot haben.

Der ethische Maßstab für das gute Leben hängt Foot zufolge nicht nur bei Tieren und Pflanzen, sondern auch beim Menschen von der Lebensform der eigenen Spezies ab. Die Rationalität des Menschen begründet also nicht die Mitgliedschaft in einer speziesunabhängigen Lebensform der Vernunftwesen, so wie dies etwa bei Christine M. Korsgaard angedeutet wird (vgl. Korsgaard 2008, S. 12; 2009, S. xii). Foot schreibt:

> Indessen hat sich Kant anscheinend geirrt, als er dachte, daß eine abstrakte, auf vernünftige Wesen als solche anwendbare Vorstellung der praktischen Vernunft so etwas wie einen Moralkodex für Menschen begründen könnte. Die Bewertung menschlichen Handelns hängt nämlich auch von wesentlichen Zügen spezifisch menschlichen Lebens ab. (Foot 2004a, S. 31)

Für vernunftfähige Mitglieder unterschiedlicher Spezies, die sich biologisch voneinander unterscheiden – also eine andere Natur aufweisen –, scheinen

offenbar auch andere Dinge gut zu sein bzw. eine Aristotelische Notwendigkeit darzustellen. Folglich wären für die betreffenden Individuen auch andere Dinge vernünftig, wenn es darum geht, für sich selbst das gute Leben zu erlangen bzw. das gemeinschaftliche Leben gut zu organisieren (vgl. Foot 2004b, S. 13; M. Thompson 2004a, S. 60 f.; 2004b, S. 364; 2010, S. 259 f.). So würde die spezifisch menschliche Institution des Versprechens ihre normativ ausgezeichnete Stellung verlieren, »wenn Menschen anders wären und den Willen anderer durch einen auf die Zukunft bezogenen Mechanismus der Bewußtseinskontrolle binden könnten« (Foot 2004a, S. 67). Eine Gesellschaft rationaler Lebewesen, deren Mitglieder es »unerträglich finden, in aller Ruhe über *ihre eigene* Zukunft nachzudenken«, hätte diese Tatsache in der Organisation ihres Lebens zu berücksichtigen, was in der Konsequenz die Etablierung eines ›Kumpel-Systems‹ zur Folge haben könnte: »Jeder Person wäre eine andere zugeordnet, die sich um sie kümmerte. Wir [sc. Menschen] würden das wohl für äußerst umständlich halten – ausgenommen bei der Erziehung unserer Kinder, wenn diese sehr klein sind.« (ebd., S. 34 n16)

Die natürlichen Tatsachen des menschlichen Lebens, die Einfluss auf ethische Maßstäbe haben, zeichnen sich also unter anderem dadurch aus, dass sie unseren Raum der möglichen Problemlösungen begrenzen bzw. bestimmte Problemlösungen eher nahelegen als andere, weil sie weniger Spannungen hervorrufen. Ebenso wie sich die Lebensformen der Tiere und Pflanzen durch Listen aristotelisch-kategorischer Aussagen beschreiben lassen, könne man auch für den Menschen eine solche Liste erstellen. Foot schreibt:

> Trotz all der Vielfältigkeit menschlichen Lebens ist es dennoch möglich, eine ziemlich allgemeine Darstellung des für den Menschen Notwendigen zu geben, das heißt, eine Darstellung dessen, was ziemlich allgemein für die Erlangung des menschlichen Wohls gebraucht wird. (Foot 2001, S. 43, Übers. d. Verf.)

Anstelle von Einträgen wie »Vögel haben Federn und bauen Nester« würde eine Liste aristotelisch-kategorischer Aussagen über die menschliche Lebensform Einträge enthalten wie »Menschen machen Kleider und bauen Häuser« oder »Menschen führen Regeln ein und erkennen Rechte an« (Foot 2004a, S. 75). Auch beim Menschen drücken diese Aussagen nicht einfach statistische Durchschnittswerte aus, so wie dies etwa Korsgaard Foot unterstellt (vgl. Korsgaard 2011, S. 384 f.), sondern sie beziehen sich auf einen idealtypischen Lebenszyklus. Deshalb lassen sich aus einer wertneutralen, empirischen Erhebung von Tatsachen des menschlichen Lebens noch keine aristotelisch-kategorischen Aussagen über die menschliche Lebensform ableiten. Das Verfahren zur Ableitung solcher Aussagen scheint – so wie auch bei Tieren und Pflanzen – eine Art teleologische Einstellung vorauszusetzen (s. Kap. 2.3.3). Die Dinge, die Foot beim Menschen

normativ auszeichnet, scheinen sich im Übrigen dadurch charakterisieren zu lassen, dass sie eine Rolle für die Organisation und Reproduktion der eigenen Lebensform spielen, so wie dies bereits bei den aristotelisch-kategorischen Aussagen über Tiere und Pflanzen der Fall war. Als Beispiele für ethische Anforderungen, deren Verfehlung einen Defekt darstellen würde, nennt Foot unter anderem, dass Menschen mit einem besonderen Talent auch bereit sein sollten, »eine besondere Rolle im gesellschaftlichen Leben [zu] übernehmen«, so wie auch »Elefantenherden eine Leitkuh [brauchen], die sie zu einer Wasserstelle führt« (Foot 2004a, S. 66). An anderer Stelle schreibt sie:

> Menschen müssen fleißig und hartnäckig sein, nicht nur, um ihren Haushalt führen, sich kleiden und ernähren zu können, sondern auch, um menschliche Ziele verfolgen zu können, die mit Liebe und Freundschaft zu tun haben. (Foot 2004a, S. 66 f.)

Die Wichtigkeit der Institution des Versprechens versucht Foot mit dem Hinweis zu untermauern, dass davon abhängen kann, »daß nach jemandes Tod für seine Kinder gesorgt wird« (Foot 2004a, S. 31). Der Kontext, in dem wir uns Foot zufolge für das gute Handeln interessieren, habe insbesondere »mit Lebensentwurf, Erziehung von Kindern oder Entscheidungen der Sozialpolitik zu tun« (ebd., S. 60). Foot negiert hier gar nicht, dass sich das Gut des Menschen inhaltlich von dem der Tiere und Pflanzen unterscheidet (vgl. ebd., S. 74 f.). Auch erkennt sie an, dass sich die »Teleologie des Menschen […] nicht im Überleben allein [erschöpft]« und dass das »Gebären und Aufziehen von Kindern [..] im menschlichen Leben kein letztes Gut [ist]« (ebd., S. 64). Dennoch hängt diese Teleologie offenbar immer noch mit der Organisation des menschlichen Lebens zusammen. Eben weil sich die menschliche Lebensweise durch gesellschaftliche Arbeitsteilung auszeichnet, können z. B. »andere Komponenten des Guten, die Anforderungen der Arbeit etwa, den Verzicht auf ein Familienleben begründen« (ebd.). Bis hierhin könnte man die Überlegungen von Foot als Ausdruck einer *naiv-materialistischen* Tendenz deuten. ›Materialistisch‹ ist diese Tendenz, weil die objektiven Anforderungen der Organisation des Lebens die ethischen Maßstäbe bestimmen. ›Naiv‹ ist sie, weil in dieser Lesart der Aspekt der Rationalität bzw. der Reflexion keine eigene konstitutive Rolle für die Erzeugung ethischer Maßstäbe spielt, sondern gewissermaßen nur einen Abgleich vornehmen kann, ob ein Mensch in seinem Verhalten der menschlichen Lebensform faktisch entspricht (s. a. Kallhoff 2010, S. 26). Zwar soll die Vernunft bzw. die praktische Rationalität durch die Vornahme dieses Abgleichs zu einem Handeln in Übereinstimmung mit den Anforderungen der Lebensform motivieren können, die normativen Inhalte, die in den aristotelisch-kategorischen Aussagen über die Lebensform wurzeln, stehen aber bereits vor der eigenen vernünftigen Reflexion fest.

Der Naturalismus von Foot, der davon ausgeht, dass die Ethik in der Bestimmung ethischer Maßstäbe von den natürlichen Tatsachen des menschlichen Lebens auszugehen habe – also auch von der biologischen Verfasstheit des Menschen –, gilt als äußerst umstritten. Dabei hat sich die Kritik an Foot allerdings oftmals an einer schwachen, unvorteilhaften Lesart aufgehalten. Könnte eine wertneutrale Naturwissenschaft durch den schlichten Nachweis bestimmter Tatsachen des menschlichen Lebens darüber bestimmen, was als ethischer Maßstab gilt, würde dies die Autonomie der Ethik als philosophischer Disziplin untergraben (s. a. M. Thompson 2004a, S. 62 f.; Lott 2017). Ein solcher Fall würde beispielsweise vorliegen, wenn man aus der Zahnstellung des Menschen schließen würde, dass er ›alles‹ essen *soll,* weil er die Zahnstellung eines ›Allesfressers‹ hat, was im Übrigen auch einen Sein-Sollen-Fehlschluss darstellt (s. Kap. 1.3). Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass eine solche naiv-szientistische Position aber selbst für die Ableitung der aristotelisch-kategorischen Aussagen über Tiere und Pflanzen nicht die stärkste Lesart zu sein scheint (s. Kap. 2.3.3). Inzwischen gibt es eine Reihe von Vorschlägen für ein eigenständiges ethisches Verfahren, das von der Naturwissenschaft losgelöst ist, um ethisch relevante Tatsachen des menschlichen Lebens bestimmen zu können (s. z. B. M. Thompson 2004a,b; Lott 2012b). Solange ein solches genuin ethisches Verfahren aber weiterhin von der Voraussetzung ausgeht, biologische Spezies seien durch einheitliche Lebensformen gekennzeichnet, leistet es noch keinen eigenständigen Beitrag zur Lösung des Problems der extrinsischen Bewertung, weshalb ich mich mit diesen Verfahren nicht eingehend befassen werde. Dass ein Mensch durch Introspektion – etwa der Feststellung, dass er denkt, fühlt und handelt – a priori ein Wissen über die Lebensform der biologischen Spezies *Homo sapiens* erlangen könne, nämlich dass es zum Wesen dieser Spezies gehöre, zu denken, zu fühlen und zu handeln wie er, ist im Übrigen absurd, da sich biologische Spezies gerade nicht durch gemeinsame Eigenschaften auszeichnen müssen, die in jedem Exemplar dieser Spezies verwirklicht werden (s. Kap. 2.3.1). Es könnte also Mitglieder von *Homo sapiens* geben, die die Welt in grundlegend anderer Weise erleben als andere Menschen.

Der eigentlich interessante Punkt, der in dieser Kritik an Foot mitschwingt, scheint mir vielmehr mit der Angst zu tun zu haben, dass es das Unternehmen der Moralphilosophie beschädigen würde, wenn wir – durch welches Verfahren auch immer – herausfinden würden, dass den Menschen eigentlich ein egoistisches Wesen auszeichne, sodass es für ihn geradezu unnatürlich wäre, sein Leben nach altruistischen, moralischen Gesichtspunkten auszurichten (s. a. Williams 1995, S. 199; Millgram 2009; Lott 2012a, S. 9; Moosavi 2019b, S. 43). Diese Problematik ließe sich weitläufig umgehen, wenn man die Bedeutung der gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen praktisch negieren würde, indem man

argumentierte, dass die natürlichen Tatsachen des menschlichen Lebens – anders als bei Tieren und Pflanzen – doch keine konstitutive Bedeutung für die Erzeugung moralischer Maßstäbe hätten (s. a. Hamilton 2014, S. 46). Bei Foot gibt es eine Tendenz, die – wenn man sie überspitzt – zu einer solchen Position überleiten könnte. Zugleich – und deshalb ist diese Position für uns interessant – entsteht dadurch eine Möglichkeit, das Problem der extrinsischen Bewertung zu vermeiden. Die betreffende Tendenz kann daran anknüpfen, dass Foot der moralischen Bewertung menschlicher Handlungen eine gewisse Sonderstellung einräumt. Nicht alle Bewertungen haben Foot zufolge dieselbe Struktur, sondern es gibt verschiedene »logische[.] Kategorie[n] von Bewertungen« (Foot 2004a, S. 17). So könne man beispielsweise

> ein Haus aus einer Nützlichkeits-Perspektive bewerten, dann müssen wir Fragen wie ›Für wen ist es bestimmt?‹ beantworten, bevor wir es bewerten können. Wenn wir dasselbe Haus ästhetisch bewerten, wäre diese Frage unangebracht. Das sind zwei verschiedene logische Kategorien, in denen Bewertungen vorgenommen werden können. (Foot 2004a, S. 17 f.)

Die moralische Bewertung menschlicher Handlungen und Dispositionen sei dabei »ein Fall einer Art des Bewertens [..], die selbst gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß sie Lebewesen betrifft« (Foot 2004a, S. 18). Ein anderes Beispiel, das diese Art von Bewertungen, die Lebewesen betreffen, exemplifiziert, sind offenbar die ethischen Bewertungen der Lebensvollzüge von Tieren und Pflanzen. Die Gemeinsamkeit besteht in der Grundstruktur: Die betreffenden Bewertungen beziehen sich auf natürliche Tatsachen – aristotelisch-kategorische Aussagen – über das Leben bzw. die Lebensform einer Spezies, mit denen zugleich ein normativer Gehalt verknüpft ist (vgl. ebd., S. 19, 69, 92 f.). Der Unterschied zwischen diesen Fällen der Bewertung liege nun allerdings darin, dass wir, »[w]enn wir [..] jemanden einen guten Menschen nennen, [..] wir ihn nur in einer ganz bestimmten Hinsicht [bewerten]«, nämlich »in Hinsicht auf seinen rationalen Willen«, und nicht »in Hinsicht auf Körpermerkmale oder Vermögen wie Sehkraft und Gedächtnis« (ebd., S. 92). An anderer Stelle schreibt Foot, dass »Kant [..] vollkommen recht [hatte], als er sagte, daß moralisch gut allein der gute Wille sei« (ebd., S. 31). Dabei könne man »›rationaler Wille‹ definieren als ›Wille, insofern er durch die Vernunft bestimmbar ist‹« (ebd., S. 92 n1). Für Foot sind »Menschen insofern rationale Wesen [..], als sie aus Gründen handeln können« (ebd., S. 77), und »das Handeln nach Gründen ist eine grundlegende Weise menschlichen Verhaltens« (ebd., S. 36).

Der Unterschied in der Bewertungsstruktur, der Foot zufolge nur eine bestimmte Hinsicht betrifft, lässt sich nun allerdings durch die Einführung einiger Zusatzannahmen leicht in einen wesentlichen Unterschied umwandeln. Wenn für Foot einzig und allein der rationale Wille moralisch gut ist und sich dieser

rationale Wille an vernünftigen Gründen orientiert, könnte man möglicherweise sagen, dass auch die einzige natürliche Tatsache aus dem Leben von Menschen, die für die Moralphilosophie von Bedeutung ist, in den biologischen Voraussetzungen dieses rationalen Willens liege. Sobald diese biologische Voraussetzung gegeben ist, dass nämlich »Menschen Wesen mit der Fähigkeit sind, Handlungsgründe anzuerkennen und entsprechend zu handeln« (Foot 2004a, S. 43), könnte man argumentieren, dass alle anderen biologischen Tatsachen des menschlichen Lebens keine eigenständige Rolle mehr spielen würden, da wir als freie Vernunftwesen von diesen natürlichen Strebungen zurücktreten könnten, wenn wir dafür vernünftige Gründe hätten (s. a. McDowell 1998, S. 172; Lott 2012b, S. 417 f.). Foot schreibt auch, dass »[d]ie Anerkennung eines Grundes [..] dem Vernünftigen ein Ziel [liefert]« (Foot 2004a, S. 41). Dann, so könnte man vermuten, wäre die Teleologie des Menschen aber wesentlich auf die Übereinstimmung mit den Anforderungen der Vernunft ausgerichtet, womit wir auf eine eher kantianische Lesart stoßen, wie sie etwa auch von Korsgaard präferiert worden ist (vgl. Korsgaard 2009, S. xii; 2011, S. 384 f.).

Man könnte sogar noch einen Schritt weitergehen und sagen, dass die natürlichen Tatsachen des menschlichen Lebens, eben weil wir uns von ihnen distanzieren können, für sich genommen gar keine normative Kraft hätten und dementsprechend nicht einmal mehr als Basis vernünftiger Gründe fungieren könnten. Auch die natürliche Tatsache, dass der Mensch ein Vernunftwesen ist, hätte so besehen keinen eigenen normativen Gehalt, sondern würde den Menschen nur in dem Raum situieren, in dem sich überhaupt erst normative Inhalte finden lassen. Ich nenne das die *abstrakt-idealistische* Lesart. ›Abstrakt‹ ist sie, weil die objektiven Anforderungen in der Organisation des Lebens oder die spezifische Natur jener rationalen Lebewesen, die Moralphilosophie betreiben, keinen Einfluss auf die Standards der Moral hat. Insofern der rein intellektuelle Zugriff auf vermeintlich an sich vernünftige Prinzipien der Moral eine Transformation unserer Lebensweise bewirken soll, ohne dabei auf Tendenzen in der materiellen Basis referieren zu müssen, lässt sich diese Lesart in einem gewissen Sinne als ›idealistisch‹ bezeichnen. Es gibt bestimmte Stellen bei Kant, die, wenn man sie isoliert betrachtet, eine derartig rigorose Position nahezulegen scheinen (vgl. Louden 2002, S. 8 f.). Dadurch käme es zu einem fundamentalen Bruch in der bislang vorausgesetzten Bewertungsstruktur. Die ganze eigenständige Erläuterung der Struktur ethischer Bewertungen der Lebensvollzüge bei Tieren und Pflanzen könnte dann im Argumentationsaufbau von Foot eigentlich nur noch eine Art rhetorische Funktion beanspruchen, indem sie verdeutlicht, dass es für den Menschen *natürlich* ist, sich an vernünftigen Gründen zu orientieren (s. a. McDowell 2000, S. 98). Wenn der Raum der vernünftigen Gründe von den Tatsachen des menschlichen Lebens strikt getrennt ist, könnte er einen bleibenden Bezugspunkt für vernünf-

tige Wesen darstellen, auch wenn sich die Tatsachen des menschlichen Lebens durch irgendeine Art der Evolution verändern würden. In diesem Fall träte hier nicht mehr das Problem auf, dass gleiche Lebewesen zu verschiedenen Zeitpunkten unterschiedlich bewertet werden. Das Problem der extrinsischen Bewertung, zumindest in der Form, wie es sich bei Foot nachweisen ließ, könnte also auf diese Weise vermieden werden.

Diese abstrakt-idealistische Lesart, die eine Negation der gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen bedeuten würde, ist aus exegetischer Perspektive allerdings offensichtlich überspitzt. Foot schreibt, dass »ein moralisches Argument letztlich in Tatsachen des menschlichen Lebens gründet« (Foot 2004a, S. 42). Dass diese Tatsachen tatsächlich auch die biologische Natur des Menschen weitergehend berücksichtigen – sie also durchaus einen inhaltlichen Einfluss auf die ethischen Maßstäbe hat –, wurde bereits weiter oben nachgewiesen, etwa in Foots Diskussion der normativen Bedeutung der Institution des Versprechens innerhalb der menschlichen Lebensform (s. a. Crary 2009, S. 396 f.). Wäre es anders, ließe sich gar nicht mehr nachvollziehen, warum sich Foot überhaupt noch von Kant abgrenzen will. Ebenso wäre es dann unnötig, die Struktur der ethischen Bewertungen am Beispiel von Pflanzen und Tieren so ausführlich zu diskutieren. Es gibt bei Foot also offenbar keine strikte Trennung vom Raum der vernünftigen Gründe und dem Raum der Tatsachen des menschlichen Lebens, sondern diese Tatsachen stellen, insofern sie einen normativen Gehalt aufweisen, von Anfang an die Basis moralischer Argumente dar. Die besagten Tatsachen sind im Bild von Foot nicht wertneutral, sondern betreffen die Lebensform, die ein normativ strukturiertes Gebilde ist. Gäbe es neben den Tatsachen über die Lebensform der Spezies gar keine anderen vernünftigen Gründe im Raum der Gründe, würden wir allerdings wieder in die Position des naiven Materialismus zurückfallen. Gäbe es noch irgendwelche anderen Gründe, die aber entweder keinen absoluten Vorrang gegenüber den Tatsachen unseres Lebens hätten oder nicht aus einem Raum der reinen Vernunft abgeleitet werden könnten, sondern beispielsweise mit der Reflexionsgeschichte einer Gesellschaft zu tun haben, hätten wir, anstelle eines abstrakten Idealismus, eine Art *raffinierten Materialismus*. Dieser würde der vernünftigen Reflexion eine eigenständige Rolle in der Erzeugung ethischer Maßstäbe zugestehen, ohne dabei allerdings die vorrangige Bedeutung unserer eigenen Natur bzw. der objektiven Erfordernisse der Organisation unseres Lebens zu negieren.

Da Foot den Anwendungsbereich der Moral – anders als der Moralbegriff normalerweise verstanden wird – nicht auf das beschränkt, was wir anderen schulden, scheint selbst der Wechsel auf die Ebene der Moral, der sich mit dem Menschen vollzieht, noch nicht automatisch einen grundlegenden Wandel in der Bewertungsstruktur hervorrufen zu müssen. Wenn das, was moralisch gut ist, mit

dem gut verfassten rationalen Willen zusammenhängt, sich dieser rationale Wille aber auf alle Lebensbereiche auswirken kann, lässt sich auch die Frage, wie ich mein eigenes Leben organisieren muss, um für mich selbst Güter zu erlangen, als ›moralische‹ Frage verstehen (vgl. Foot 2004a, S. 108). Selbst wenn der Moralbegriff bei Foot also nicht für die Bewertung der natürlichen biologischen Ausstattung eines Menschen herangezogen werden kann, umfasst dieser Moralbegriff dennoch alle Lebensbereiche des Menschen, die vom rationalen Willen beeinflusst werden. Möglicherweise unterscheidet sich zwar das Verfahren, wie wir aristotelisch-kategorische Aussagen über die menschliche Lebensform ableiten können, von dem Verfahren, wie wir es bei Tieren und Pflanzen anwenden würden. Ein solches Verfahren berührt aber nur den Inhalt der aristotelisch-kategorischen Aussagen und nicht die Bewertungsstruktur an sich, weshalb dieser Unterschied vernachlässigt werden kann. Dann scheint der Wandel in der Bewertungsstruktur, wenn sie beim Menschen auf den rationalen Willen bezogen wird, aber tatsächlich nur einen Unterschied in einer bestimmten Hinsicht darzustellen.

Allerdings tritt in der Lesart von Foot, die ich für naheliegend halte, – nämlich eine Variante des Materialismus – weiterhin das Problem der extrinsischen Bewertung auf. Wenn man davon ausgeht, dass es eine einheitliche, feststehende Lebensform der biologischen Spezies *Homo sapiens* gibt, die den Maßstab der Moral für alle Menschen generiert und auch den Bezugspunkt darstellt, auf dem moralische Argumente gründen, scheint es zwei strukturell verschiedene Fälle zu geben, in denen sich das Problem der extrinsischen Bewertung immer noch zeigen würde.

Der *erste* Fall träte auf, wenn bestimmte Menschen aufgrund einer Genmutation nicht mehr in der Lage wären, von sich aus einen rationalen Willen im Sinne Foots auszubilden (etwa weil sie eine Form der vererbbaren Mikrozephalie aufweisen), wobei diese Menschen ihr Leben jedoch auf andere Weise organisieren können, ohne sich an vernünftigen Gründen zu orientieren. Sie könnten z. B. in einem Urwald leben, der ihnen auch ohne vernünftige Tätigkeit das ganze Jahr über ausreichend Nahrung böte. Obwohl diese Menschen also Güter wie Überleben und Reproduktion erlangen mögen, müsste Foot ihnen einen Defekt zuschreiben, weil sie keinen rationalen Willen besitzen (und dementsprechend auch keinen gut verfassten). Wenn diese Menschen im Laufe der Zeit eine eigene Spezies hervorbringen würden, hätten ihre gleichartig verfassten Nachkommen allerdings keinen derartigen Defekt mehr, worin sich der extrinsische Charakter dieser Bewertung zeigt. Dieser erste Fall funktioniert noch analog zu unseren bisherigen Beispielen, etwa dem der Hirsche im Dornendickicht (s. Kap. 2.3.3).

Der *zweite* Fall könnte auftreten, wenn es Menschen gäbe, die es – und hier können wir Foots eigenes Beispiel aufgreifen – aufgrund einer Genmutation unerträglich fänden, über ihre eigene Zukunft nachzudenken, und die deshalb an-

fangen würden, ein ›Kumpel-System‹ zu etablieren, in dem jeder nur für die Zukunft eines anderen Menschen Pläne schmiedete. Da es aber für Foot eine natürliche Tatsache des menschlichen Lebens ist, dass mit dem Ende der Kindheit jeder für sein eigenes Leben Verantwortung übernimmt, könnte man sagen, dass hier – anders als beim ersten Fall – zwar die Fähigkeit zur Anwendung der praktischen Rationalität vorliegt. Da die betreffenden Menschen aber in der Rechtfertigung ihres Verhaltens nicht auf aristotelisch-kategorische Aussagen über die menschliche Lebensform Bezug nehmen – die die Basis moralischer Argumente darstellen –, sie aber selbst der menschlichen Lebensform angehören, wäre ihre praktische Rationalität durch einen Defekt gekennzeichnet, weil sie fehlerhaft angewendet werden würde (vgl. Foot 2004b, S. 12 f.). Foot würde wohl erwarten, dass diese mutierten Menschen von ihrer besonderen natürlichen Neigung, sich nur um andere Gedanken zu machen, zurücktreten würden, um im Einklang mit der menschlichen Lebensform zu leben. Die Zuschreibung eines Defekts der praktischen Rationalität der betreffenden Menschen würde sich allerdings ändern, sobald sie sich mit dieser Besonderheit als eigene Spezies etabliert hätten. Auch hier würde das Problem der extrinsischen Bewertung auftreten.

Möglicherweise könnte man die extrinsische Bewertung im ersten Fall in Kauf nehmen und sagen, Menschen ohne rationalen Willen seien nun einmal – ganz gleich, ob ein solcher Mensch irgendwie überleben und sich reproduzieren könnte – durch einen Defekt gekennzeichnet, weil die Rationalität für das Menschsein wesentlich ist. Dann – wenn es also nur noch um die Übereinstimmung des Individuums mit der Lebensform ginge – käme es allerdings innerhalb der Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik zu einer Negation des Individuums, die ich als systematische Option erst später diskutieren werde (s. Kap. 3.2). Man könnte aber auch sagen – und dieses Argument wiegt wohl schwerer –, dass wir es bei dieser Art des Defektes nicht mit einem *spezifisch moralischen* Fehlverhalten zu tun haben, weshalb Foot den ersten Fall wohl einfach ignorieren könnte (vgl. Hacker-Wright 2009a, S. 419). Der zweite Fall scheint demgegenüber schon eine größere Herausforderung darzustellen. Auf den ersten Blick bietet sich hier folgender Rettungsversuch an: Wir wissen ja bereits, dass die praktische Vernunft im Sinne Foots berücksichtigen kann, dass manche Menschen ein besonderes Talent entwickeln und aus diesem Grund eine besondere gesellschaftliche Rolle übernehmen sollten. Wenn die menschliche Vernunft aber solche individuellen Besonderheiten berücksichtigen kann, die beispielsweise mit der Erziehung zu tun haben, wäre es für Foot möglicherweise kein großer Schritt mehr, auch noch biologische Besonderheiten bestimmter Individuen als Tatsachen des menschlichen Lebens anzuerkennen, die für sie zur Basis vernünftiger Gründe werden können. Tatsächlich scheint ein solches Verfahren aber ein besonderes Anliegen von Foot zu verfehlen. Denn dann gäbe

es innerhalb der Spezies keine für alle Menschen gleichermaßen verpflichtenden moralischen Maßstäbe mehr, weil jeder, der eine besondere biologische Verfassung aufweist, diese Maßstäbe unterlaufen könnte, indem er einfach auf Tatsachen seines eigenen Lebens verweist und diese als vernünftige Gründe anführt. Wenn die Vernunft aber die eigene biologische Verfasstheit in Fragen der Moral stärker gewichten könnte als die Lebensform der Spezies, dann fällt diese Position in das Lager einer anderen systematischen Option, nämlich der Negation der Lebensform, die ich auch erst später diskutieren werde (s. Kap. 3.3).

Im Rahmen der systematischen Option, in deren Diskussion wir uns gerade befinden, und die versucht, das Problem der extrinsischen Bewertung zu vermeiden, indem sie die Idee einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen negiert, scheint damit nach der bisherigen Diskussion nur noch die abstrakt-idealistische Position als ernsthafter Rettungsversuch übrig zu bleiben. Wenn die Maßstäbe der Moral aus der reinen Vernunft abgeleitet werden, der Mensch aber kein reines Vernunftwesen ist, sondern auch andere Dinge in seinem Leben von Bedeutung sind, etwa eine besondere Bedürfnisstruktur, drohen diese Maßstäbe allerdings extern an den Menschen herangetragen zu werden. Eben diese Entfremdung des Menschen von seinem eigentlichen Wesen scheint mir nun aber genau das Moment zu sein, das Foot an Kant kritisiert (s. a. Rippe & Schaber 1998, S. 9). Wenn die argumentative Funktion des Konzepts der Lebensform darüber hinaus darauf reduziert wird, zu zeigen, dass der Mensch seiner Natur nach ein Vernunftwesen ist, dessen biologische Natur für die Bewertung seines Handelns ansonsten keine Rolle mehr spielt, wird auf diese Weise nicht mehr nur die Idee einer gemeinsamen Bewertungsstruktur von Lebewesen negiert, sondern auch die Idee, dass die Lebensform selbst – als partikulares, kontingentes Gebilde – eine konstitutive Bedeutung für die Erzeugung ethischer Maßstäbe aufweist. Eine solche Position würde jedoch, wie im Übrigen auch die Position von Korsgaard, das Paradigma der →*Tugendethik*, so wie ich es hier definiert habe, verlassen. Auch in diesem Fall gilt, dass ein Projekt, das alle besonderen Thesen von Foot aufgibt und stattdessen eine ganz andere Bewertungsstruktur etabliert, nicht als attraktive Fortsetzung dieses Programms verstanden werden kann, sondern vielmehr eine Auflösung der Tugendethik als eigenständigem Paradigma bedeuten würde. Eine Position, die sich noch irgendwie als attraktiver Rettungsversuch von Foots Ansatz verstehen lässt, müsste der Lebensform des Menschen also zumindest ein Mindestmaß an verbleibendem Einfluss darauf zugestehen, was als vernünftiger Grund gelten kann, selbst wenn die Lebensform möglicherweise nicht alleinig – also unabhängig von einer anderweitig konstitutiven Aktivität rationaler Akteure – ethische Maßstäbe erzeugt. Ich werde nun noch auf einige vielversprechende Kandidaten für eine solche Position eingehen.

Eine erste solche Position könnte man in Abgrenzung zum abstrakten Idealismus den *gezügelten Idealismus* nennen. Diese Position hält zwar daran fest, dass die Maßstäbe der Moral in einem ersten Schritt aus der reinen Vernunft abgeleitet werden. In einem zweiten Schritt – wenn wir also bereits wissen, worin die Maßstäbe der Moral bestehen – können diese Tatsachen des eigenen Lebens jedoch ihrerseits als vernünftige Gründe in Erscheinung treten, um von der vollständigen Implementierung dieses moralischen Maßstabes zumindest teilweise oder vorübergehend abzusehen. Eine schwache Variante des gezügelten Idealismus könnte beispielsweise beinhalten, dass ein Individuum, das aufgrund seiner natürlichen Verfassung einen bestimmten moralischen Maßstab unmöglich verwirklichen kann, aus diesem Grund ausnahmsweise von der betreffenden Pflicht suspendiert wäre. Es wäre beispielsweise möglich, dass wir aus der reinen Vernunft die moralische Verpflichtung ableiten, immer demjenigen Lebewesen zuerst zu helfen, das am meisten in Not ist. Da aber Menschen aufgrund ihrer natürlichen Verfasstheit und der Naturgesetze des Universums nicht in der Lage sind, in Not geratene Lebewesen auf fernen Planeten rechtzeitig zu erreichen, um ihre Not zu lindern, kann ihnen aus der Perspektive des gezügelten Idealismus kein moralischer Vorwurf gemacht werden, wenn sie an der Umsetzung dieser Pflicht scheitern (oder es aufgrund der Aussichtslosigkeit dieses Unternehmens gar nicht erst versuchen). Dieses Mindestmaß der Berücksichtigung von Tatsachen in der Welt, wonach die Erfüllung der ethischen Maßstäbe im Möglichkeitsrahmen des ethischen Akteurs liegen muss, scheint man wohl – etwa in der Form »Sollen impliziert Können« – auch dem abstrakten Idealismus zugestehen zu können (vgl. Louden 2002, S. 8 f.). Dementsprechend ist diese Position aber auch wenig gehaltvoll und schwach. In seiner Tugendlehre gibt es bei Kant auch Tendenzen, die den Rahmen des abstrakten Idealismus zu verlassen scheinen und nahelegen, ihm zumindest eine solche schwache Variante des gezügelten Idealismus zuzuschreiben, sodass beispielsweise Robert B. Louden seine Position sogar als ›schwachen Naturalismus‹ charakterisiert (vgl. ebd., S. 8).

Um in das Paradigma der Tugendethik integriert werden zu können, bräuchte es eine stärkere Variante des gezügelten Idealismus, die der Lebensform auch über solche Minimalvoraussetzungen hinaus noch eine weitergehende normative Bedeutung zuschreiben würde. Eine starke Variante des gezügelten Idealismus könnte z. B. annehmen, dass man von allen Pflichten suspendiert ist, die die Fortsetzung des eigenen Lebens bzw. der eigenen Lebensform verhindern würden. Wir können uns beispielsweise vorstellen, dass rationale Löwen aus der reinen Vernunft ableiten, dass es eigentlich moralisch geboten wäre, sich rein vegetarisch zu ernähren. Zweifellos wären die betreffenden Löwen prinzipiell in der Lage, dieser Pflicht nachzukommen, weil sie von ihrer natürlichen Neigung – also der Jagd und der Aufnahme von Nahrung – zurücktreten könnten, selbst wenn

dies eine gewisse (aber eben nicht unmögliche) Willensanstrengung erfordern mag. Dennoch könnte man meinen, dass die Verpflichtung, hier den eigenen Tod zu wählen, eine Art moralische Überforderung darstellen würde. Das wäre zumindest die Intuition, die hinter dem gezügelten Idealismus steht. Aus der Position des gezügelten Idealismus folgt nun allerdings, dass diese rationalen Löwen, nachdem sie ihre Pflicht erkannt haben, alle verfügbaren Mittel ausschöpfen müssten, um der Verwirklichung dieser moralischen Pflicht möglichst nahezukommen, was nicht nur eine Bevölkerungsreduktion, sondern auch gentechnische Eingriffe erfordern könnte. Die Natur der Löwen ist damit keine Quelle von ethischen Maßstäben und Legitimität, sondern ihr kann nur aufschiebende Bedeutung zukommen, bis diese Natur praktisch verändert wurde. Darin zeigt sich, dass auch in dieser starken Variante des gezügelten Idealismus die Lebensform immer noch keine *konstitutive* Rolle in der Erzeugung ethischer Maßstäbe spielt. Vielmehr kann sie nur nachträglich den Umfang der moralischen Pflicht beschränken, deren Inhalt unabhängig von der Lebensform bestimmt wird (s. a. Lott 2014, S. 775 ff.). Damit verlässt auch diese Position das Paradigma der Tugendethik, so wie ich es hier definiert habe, und kommt dementsprechend nicht als Fortführung von Foots Ansatz infrage.

Eine zweite Grundposition neben diesen idealistischen Varianten wäre ein *Naturalismus der zweiten Natur*, wie er insbesondere mit John McDowell in Verbindung gebracht wird (s. z. B. McDowell 1995). Eine schwache Variante des Naturalismus der zweiten Natur ließe sich möglicherweise mit der Position des gezügelten Idealismus identifizieren, wenn ›Naturalismus der zweiten Natur‹ nur bedeuten würde, dass es für den Menschen natürlich ist, sich an Gründen zu orientieren, die aus der reinen Vernunft abgeleitet werden, wobei diese Orientierung schließlich so verinnerlicht wird, dass sie der betreffenden Person zur zweiten Natur wird. Tatsächlich können über den Begriff der zweiten Natur aber auch normative Gehalte erzeugt werden, die nicht notwendigerweise der reinen Vernunft entspringen, wodurch man eine starke Variante des Naturalismus der zweiten Natur erlangen könnte.

Eine solche starke Variante könnte bedeuten, dass das, was als vernünftiger Grund zählen kann, sich überhaupt erst durch die eigene zweite Natur *konstituiert*. Demnach würden rationale Wesen nicht alle auf *denselben* Raum der vernünftigen Gründe zugreifen, sondern – abhängig von ihrer erworbenen zweiten Natur – auf *verschiedene* Räume (s. a. Honneth 1994, S. 351). Die zweite Natur steht in diesem Fall für ein verinnerlichtes Schema der Rationalität, das durch die Initiierung in eine intellektuelle Tradition erworben wird und eine Sensibilisierung dafür enthält, was überhaupt als vernünftiger Grund in Betracht kommen kann. Unter Bezugnahme auf diese zweite Natur könnten rationale Wesen von ihren natürlichen Neigungen – ihrer ersten Natur – zurücktreten bzw. diese im Sin-

ne dessen, was sie für vernünftig halten, transformieren. In diesem Fall gäbe es Strukturen in der Welt – Lebensformen –, die einen konstitutiven Einfluss auf die Erzeugung ethischer Maßstäbe hätten. Das Konzept der Lebensform wird jedoch von der Ebene der ersten Natur auf die zweite Natur gehoben, weil nicht mehr natürliche Tatsachen des Lebens einer Spezies dafür entscheidend wären, was für das Individuum als gut gilt, sondern die eigene zweite Natur, die im Rahmen einer bestimmten intellektuellen Tradition erworben wurde und die darüber bestimmt, was ein Individuum als vernünftige Gründe wahrnehmen kann. Auf diese Weise käme es zu einer Loslösung des Konzepts der Lebensform vom Spezies-Essentialismus. Würde die eigene zweite Natur nur als eine Art legitime Blockierung der eigenen Rationalität in Betracht kommen, die einen bis auf Weiteres von den eigentlich gültigen moralischen Anforderungen suspendiert, die aus der reinen Vernunft abgeleitet werden, hätte man allerdings wieder eine Variante des gezügelten Idealismus.

Eine starke Variante des Naturalismus der zweiten Natur müsste also die Position vertreten, dass diese zweite Natur eine konstitutive Bedeutung dafür hat, was als vernünftiger Grund zählen kann, obwohl diese zweite Natur sich in verschiedenen gesellschaftlichen Lebensformen grundlegend voneinander unterscheiden kann. Im Rahmen dieser starken Variante könnte die erste Natur zwar immer noch unter bestimmten Voraussetzungen als Basis für vernünftige Gründe in Betracht kommen, da das, was als vernünftiger Grund gilt, jedoch letztlich durch die zweite Natur konstituiert wird, haben hier die Ansprüche der ersten Natur – also beispielsweise natürliche Neigungen – keine zwingende normative Kraft. Wenn die Evolution der ersten Natur aber getrennt von der Evolution der zweiten Natur erfolgen kann, dann könnte eine Evolution der ersten Natur oder auch ein bestimmtes Speziationsereignis nicht von sich aus einen Wandel im ethischen Status eines Individuums auslösen, weil dies keinen zwingenden Einfluss darauf haben müsste, was als vernünftiger Grund infrage käme. Damit kann der Naturalismus der zweiten Natur das Problem der extrinsischen Bewertung vermeiden. Es kommt dann nicht mehr zu der Situation, dass gleiche Lebewesen aufgrund außerethischer Faktoren, die mit der eigenen Lebensrealität nichts zu tun haben, ungleich bewertet werden. Menschen, die in gleichartigen Gesellschaften leben, eine gleichartige zweite Natur aufweisen und für die die gleichen Dinge als vernünftige Gründe gelten, wären auch dem gleichen ethischen Maßstab unterworfen. Wenn sich zwar die erste Natur bestimmter Individuen durch eine Evolution verändern würde, sie aber immer noch in die gleiche intellektuelle Tradition initiiert werden und die gleiche zweite Natur erwerben, würden damit zwar ungleiche Lebewesen zu unterschiedlichen Zeitpunkten gleich bewertet, dennoch besteht in der zweiten Natur – die hier die ethisch relevante Ebene ist – eine Gleichheit, wodurch die betreffende Bewertung

keinen extrinsischen Charakter annimmt, sondern mit dem, was die Lebewesen ethisch ausmacht, verbunden bleibt.

Wenn die erste Natur in der Bewertungsstruktur des Naturalismus der zweiten Natur keine zwingende Rolle mehr spielt, kommt es zumindest teilweise zu einer Negation der gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen. Die eigenständige Untersuchung der ethischen Bewertung der Lebensvollzüge bei Tieren und Pflanzen ist hier nicht mehr erhellend, weil die Maßstäbe der Moral beispielsweise nicht mehr mit aristotelisch-kategorischen Aussagen über die Lebensform selbst zusammenhängen. Insofern das Konzept der Lebensform jedoch in anderer Form beibehalten wird, kommt es hier dennoch zu einer Art gebrochenen Kontinuität, die diese Position als möglichen Nachfolger für Foots Ansatz qualifizieren könnte. Unklar ist allerdings, wie man sich dann die Evolution der Lebensform auf der Ebene der zweiten Natur vorstellen kann. Wenn diese Evolution strukturell analog zu Foots spezies-essentialistischem Modell der Veränderung der Lebensform auf der Ebene der ersten Natur erfolgen würde, käme man wohl wieder in die Probleme des ethischen Externalismus. Eine solche Position werden wir im folgenden Abschnitt in Auseinandersetzung mit Thomas Hoffmann diskutieren (s. Kap. 3.2).

Damit ist das eigentliche Problem, wie man sich eine Abhängigkeit der ethischen Maßstäbe von einer Lebensform vorstellen kann, wenn diese Lebensform evolviert, an dieser Stelle nicht gelöst. Man könnte in diesem Zuge vielleicht auf ein Lebensformkonzept verweisen, wie es etwa von Rahel Jaeggi in *Kritik von Lebensformen* (2014) entwickelt wurde, wodurch man womöglich ebenfalls eine Wende der Tugendethik in Richtung der kritischen Theorie begründen könnte (s. a. Jan Müller 2017b). Dennoch scheint mir ein solcher Rettungsversuch, insofern er einerseits die Bedeutung der Ebene der ersten Natur praktisch zu negieren droht und andererseits die Idee einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen aufgibt, sich *unnötig weit* von Foot zu entfernen. Da ich das Unternehmen dieses Buches jedoch aus der *internen* Perspektive der Tradition der Tugendethik anstoße, gilt es zunächst, alle Wege auszuloten, die näher an dem Projekt von Foot bleiben und aus der Perspektive dieser Tradition als Fortschritt gedeutet werden können. Die Position, für die ich später argumentieren werde, bleibt einem raffinierten Materialismus, den ich hier als Lesart von Foot vorgestellt habe, relativ nahe. Bevor ich jedoch eine völlig neue systematische Option im Spektrum der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik erschließen werde, werde ich vorher noch auf die anderen, bereits bestehenden systematischen Optionen eingehen und in der Untersuchung, ob sich hier bereits ein attraktiver Rettungsversuch verbirgt, fortfahren. Die eigentliche Diskussion um die Relation von erster und zweiter Natur werde ich erst ab dem zweiten Teil dieses Buches führen, wäh-

rend sich der erste Teil methodisch überwiegend um den philosophischen Unterbau von Foots Ansatz drehen sollte.

3.2 Die Negation des Individuums

Die Negation der dritten Grundthese von Philippa Foot würde auf folgende Position hinauslaufen:

Grundthese 3 (Negation): Die Maßstäbe, die angeben, was für ein Lebewesen als intrinsisch bzw. natürlich gut gilt, hängen *nicht* direkt vom Individuum ab, sondern können auch in einer externen Instanz wurzeln, die dem Individuum eine Teleologie überstülpt.

Das Individuum lässt sich aus der →*Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik* – also unserer Gleichung zur Ableitung ethischer Maßstäbe – entfernen, wenn es einer anderen Variable in dieser Gleichung subsumiert werden kann. Wenn das Individuum selbst nur eine Instanziierung der Lebensform darstellt, wenn es also konzeptuell vollkommen der Lebensform unterworfen wird und in ihr aufgeht, dann wäre es unproblematisch, dass allein die Lebensform darüber bestimmt, was als Telos für das Individuum gilt, weil das Individuum gar nicht eigenständig, also unabhängig von der Lebensform und mit eigenen Zielen, in Erscheinung treten könnte.

Bei Foot selbst gibt es Anhaltspunkte im Text, die der Tendenz nach eine solche Negation des Individuums bedeuten könnten. In meiner Rekonstruktion von Foots Ansatz hatte ich argumentiert, dass die Verwirklichung der Lebensform der Spezies nur deshalb normativ ausgezeichnet ist, weil sie für das Individuum in Anbetracht seiner natürlichen Ausstattung den besten und sichersten Weg zur Erlangung von Gütern darstellt (s. Kap. 2.3.3). Wenn Foot schreibt, es müsse eine ›systematische Verknüpfung‹ zwischen der Lebensform und einem Nutzen für das Individuum geben (vgl. Foot 2004a, S. 63), könnte man dies aber auch genau umgekehrt interpretieren, nämlich dass das, was sich als Nutzen verstehen lässt, konzeptuell durch die Lebensform der Spezies bestimmt wird. Nur unter der Voraussetzung, dass ein Individuum die Lebensform der Spezies verwirklicht, könnte es dann einen *echten* Nutzen erlangen – und hieraus ergäbe sich die systematische Verknüpfung. Übersetzt hieße dies, dass beispielsweise Dinge wie das Überleben und die Fortpflanzung, die ein Individuum durch die Abweichung von der Lebensform erlangen könnte, keine echten Güter darstellen würden, sondern Pseudo-Güter wären. Diese Lesart deutet sich insbesondere an einer Stelle an, wenn Foot schreibt,

daß man von Tieren nicht sagen kann, daß sie gedeihen, wenn sie nicht so etwas wie ein natürliches Leben führen. Einem Tier nützt man nicht, indem man es durch künstliche Ernährung und künstliche Beatmung am Leben erhält, weil ein derartiges Leben von seiner Lebensform *zu weit entfernt* ist. (Foot 2004a, S. 125 n16)

Liest man dieses Zitat schwach, verliert nicht jede noch so kleine Abweichung von der Lebensform der Spezies automatisch den Bezug zum Nutzen, sondern – und dies legen Foots Beispiele nahe – dies gilt nur für ›extreme‹ Abweichungen. Eine starke Lesart wird jedoch möglich, wenn man die zweite (lebensformfokussierte) Ebene des Konzepts der Aristotelischen Notwendigkeit überstrapaziert (s. Kap. 2.3.3). Demnach wäre das, was wir bislang als den *besten* natürlichen Weg zur Erlangung von Gütern beschrieben hatten, in Wirklichkeit auch der *einzige* Weg, um irgendwie in Berührung mit diesen Gütern zu kommen. Nur der Hirsch, der gemäß der Lebensweise als Fluchttier lebt, könnte also mit dem Gut des Überlebens in Berührung kommen, wohingegen der Hirsch, der sich im Dornendickicht versteckt hält, zwar oberflächlich gesehen so aussehen kann, als würde er überleben, aber daraus keinen echten Nutzen für sich zieht. Auch wenn er scheinbar überlebt, erlangt er nicht das *ethische* Gut des Überlebens. Zumindest in Bezug auf das menschliche Glück vertritt Foot definitiv eine derartig starke Position, da sie in diesem Fall sagt, dass es ein wahres Glück gibt, das sich nur durch die Verwirklichung der menschlichen Lebensform und nicht auf anderem Wege einstellen kann (vgl. Foot 2004a, S. 130). Wenn es zwischen der Erlangung von Gütern und der Verwirklichung der Lebensform *ausschließlich* diese starke konzeptuelle Verknüpfung gäbe, würde das Problem der extrinsischen Bewertung unverständlich werden. Dass ein Hirsch, der von der Lebensform der Spezies abweicht, einen alternativen Weg zur Erlangung von echten Gütern erschlossen hat, ließe sich in diesem Fall rein konzeptuell gar nicht mehr nachvollziehen.

Es gibt noch einen weiteren Punkt, der gegen die Lesart zu sprechen scheint, die ich nahegelegt hatte. Ich hatte gesagt, dass die Teleologie bei Foot auf das Individuum bezogen ist, weil es in ihr letztlich um die Erlangung von Gütern für das Individuum geht. In der Moralphilosophie legt Foot allerdings den Fokus auf die Verwirklichung der Lebensform und scheint teilweise sogar nahezulegen, dass mit der Verwirklichung der Lebensform das Ziel der Ethik bereits erreicht sei, etwa wenn sie schreibt, dass wir »beim Menschen *die spezifische Lebensform realisieren* und *ein gutes Leben führen* gleichsetzen können« (Foot 2004a, S. 123). Allerdings ist es wichtig, in diesem Kontext eine bestimmte Verschiebung in Foots Ausformulierung der Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik zu beachten, auf die ich bereits im letzten Abschnitt hingewiesen hatte (s. Kap. 3.1). Foot zufolge stellt die moralische Bewertung menschlicher Handlungen einen Sonderfall in der Art der Bewertungen dar, die Lebewesen betreffen, insofern sich diese Bewertung einzig und allein auf die gute Verfasstheit des rationalen Willens beziehe

und nicht mehr auf das Individuum und seine Lebensvollzüge im Ganzen oder auf die Erlangung von Gütern. Foot legitimiert diesen Sonderfall durch den Verweis auf unseren normalen Sprachgebrauch, in dem der Ausdruck ›guter Mensch‹ enger verstanden wird als die Ausdrücke ›gute Eiche‹ oder ›guter Hirsch‹ (vgl. Foot 2004a, S. 92).

Vor dem Hintergrund ihrer eigenen Methodik scheint die Begründung dieser Sonderregelung durch den Verweis auf unsere vorherrschende Sprachpraxis allerdings kaum erschöpft zu sein (s. Kap. 2.2.1; s. a. Woodcock 2006, S. 452). Eigentlich scheint mir hier bei Foot folgende Überlegung im Hintergrund zu stehen: Wenn ein Mensch bestimmte Güter nicht erreicht (also beispielsweise ein unglückliches Leben führt) oder er bei bestimmten Merkmalen der außermoralischen, körperlichen Verfassung Defekte aufweist, kann ihm hier kein spezifisch *moralischer* Vorwurf gemacht werden, weil die Erlangung dieser Güter oder körperlichen Vorzüge letztlich durch unglückliche Zufälle verhindert werden kann (s. a. Foot 2004a, S. 96). Foot scheint nun jedoch zu glauben, dass Menschen in der Lage seien, zumindest über ihren rationalen Willen relativ frei zu verfügen, sodass sie – ganz gleich, was ihnen zustößt – in diesem Bereich sinnvoll moralisch kritisiert werden könnten (s. a. ebd., S. 33, 97). Die Ausbildung eines rationalen Willens stellt nun für den Menschen – insofern dieser rationale Wille alle Bereiche der menschlichen Lebensführung beeinflusst – zugleich den besten natürlichen Weg zur Erlangung von Gütern dar und kann in diesem Sinne als gute Verfasstheit bzw. Tugend gelten. Dennoch führt die gute Verfasstheit eines Menschen genauso wie bei Tieren und Pflanzen noch nicht automatisch zur Erlangung von Gütern bzw. zur *eudaimonia,* weil hierfür auch noch externe günstige Voraussetzungen vorliegen müssen, über die Menschen nicht in gleicher Weise frei verfügen können.

Genau betrachtet werden die Güter aber auch im Rahmen dieser Perspektive nicht völlig irrelevant. Tatsächlich grenzt sich Foot sogar explizit von einer Position, wie sie etwa McDowell (1980) zugeschrieben wird, ab, die argumentieren würde, die Verwirklichung der Lebensform sei schlechthin identisch mit der Erlangung von Gütern, ganz gleich welche unglücklichen Ereignisse einem Menschen in diesem Zuge auch zustoßen mögen (vgl. Foot 2004a, S. 129 f.). Es gibt bei Foot also durchaus noch eine Ebene, auf der wir beim Menschen über körperliche Defekte reden können (vgl. ebd., S. 65) oder auf der wir sagen können, es sei tragisch, dass ein Mensch bestimmte Güter seines Lebens nicht erreichen konnte, obwohl sein rationaler Wille eigentlich gut verfasst war (vgl. ebd., S. 130). Genau genommen – so scheint es mir zumindest – wird diese Ebene also nicht negiert, sollte aber Foot zufolge in der Moralphilosophie nicht unser Fokus sein.

Ob die Lesart, die Foot eine Negation des Individuums unterstellt, als Standardlesart infrage kommt, kann hier dahingestellt werden. Aber selbst wenn

man Foot diese Position zuschreibt, müsste man noch irgendwie plausibel machen, warum es diese starke konzeptuelle Abhängigkeit der Gütererlangung von der Verwirklichung der Lebensform eigentlich geben sollte. Denn es scheint auf den ersten Blick weiterhin merkwürdig, dass z. B. die Hirsche im Dornendickicht (s. Kap. 2.3.3) *überhaupt nicht* mit den Gütern des Überlebens und der Fortpflanzung in Berührung kommen, wenn sie später – nachdem sie in ›Lirsche‹ umbenannt wurden – mit der augenscheinlich gleichen Lebensweise und der gleichen materiellen Verfassung ebendiese Güter erreichen. Um genau diese mysteriöse Verwandlung – diese ›Transsubstantiation‹ – zu plausibilisieren, braucht es eine Erweiterung bzw. Präzisierung der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform, für die es insbesondere bei Michael Thompson und Thomas Hoffmann theoretische Anhaltspunkte gibt.

Der metaphysische bzw. sprachphilosophische Unterbau des Konzepts der Lebensform ist in späteren Schriften von Thompson, auf die Foot nicht mehr reagiert hat, bedeutend erweitert worden (s. z. B. M. Thompson 2004a,b; 2011). Die Begriffe ›Lebensform‹ und ›Spezies‹ verwendet Thompson austauschbar, und obwohl der letztere Begriff auch in den empirischen Wissenschaften verwendet wird, bezeichnen nach Thompson beide Begriffe »eine besondere Art von Art – etwas, das Gegenstand eines allgemeinen Urteils oder einer allgemeinen Aussage ist« (ebd., S. 65). Die Begriffe ›Leben‹ und ›Lebensform‹ haben Thompson zufolge den Status, »den Kant ›reinen‹ Begriffen bzw. Begriffen *a priori* zugewiesen hat« (ebd., S. 13). Damit ist gemeint, dass der Begriff der Lebensform »einer Untersuchung der besonderen Wendungen entspringt, die Denken als Denken nehmen kann« (ebd., S. 29). Thompson schreibt:

> Selbst wenn [..] unser Verständnis des Begriffs *Lebensform* tatsächlich aus der Erfahrung hervorgehen sollte, so folgt daraus nicht, daß er aus Erfahrung hervorgehen muß; sein Inhalt wird vielmehr durch die Reflexion bestimmter Möglichkeiten des Denkens oder der Prädikation bereitgestellt. (M. Thompson 2011, S. 31)

Dementsprechend sei das von ihm vorgestellte Konzept der Lebensform auch »immun gegen jene Art empiristischer Kritik, der Taxonomien der Elementarteilchen oder terrestrische Organismen ausgesetzt sind; Einspruch gegen jene Einteilung kann, ebenso wie ihre Erläuterung, nur innerhalb der Philosophie erfolgen« (M. Thompson 2011, S. 29). Er wendet sich auch dagegen, dass mit der Verwendung von Begriffen wie ›Leben‹, ›Organismus‹ und ›Lebensform‹ oder ›Spezies‹ »etwas *Fremdes*, genauer gesagt etwas ›Biologisches‹ oder grob Empirisches in die Ethik eingeführt wird«, da dies »auf eine vulgäre szientistische Auflösung des Ethischen hinauslaufen [würde], zum Beispiel in Form einer ›evolutionären Ethik‹« (ebd., S. 44; s. a. M. Thompson 2004a, S. 62).

Thompson vertritt hier also explizit die Position, dass wir es bei den Spezies, von denen in der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik die Rede ist, um →*hypothetische Spezies* handelt, also um eine besondere Art →*logischer Klasse,* für die eine eigene Logik gilt, auf die wir innerhalb der Philosophie a priori zugreifen können und die dementsprechend vom biologischen Diskurs gänzlich abgekoppelt ist (vgl. M. Thompson 2004a, S. 66 n11). Die betreffende Logik haben wir bereits im Rahmen der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform kennengelernt (s. Kap. 2.2.2). Sie beinhaltet, dass Individuen Mitglieder dieser besonderen logischen Klasse sein können, ohne faktisch die Eigenschaften aufzuweisen, die die Mitglieder dieser logischen Klasse definieren. Ebendieses Abfallen des Individuums von seinem eigenen Wesen, das in der Lebensform in idealtypischer Weise beschrieben ist, begründet die Zuschreibung von Defekten als angewandte ethische Kritik (vgl. M. Thompson 2011, S. 105).

Warum sollten wir aber genau diese und keine andere Logik unserem Reden oder Nachdenken über Organismen zugrunde legen? Man könnte vermuten, diese Logik leite sich aus unserem normalen Sprachgebrauch ab. Dieser Aspekt wird von Thompson aber gar nicht besonders hervorgehoben. Vielmehr vertritt Thompson eine bestimmte Ontologie, die eine allgemeine Definition von Leben an sich ausschließt, und deshalb seien wir zum Verständnis von Organismen notwendigerweise auf das Konzept der Lebensform in seinem Sinne verwiesen. Der Versuch der Biologie, allgemeine Eigenschaften des Lebens festzustellen – zu denen man klassisch Selbsterhaltung, Wachstum und Reproduktion zählt –, sei verfehlt.

Thompson zufolge lässt sich das, was bei einem Individuum etwa als Selbsterhaltung gilt, immer nur im Kontext einer bestimmten Lebensform verstehen. Der gleiche materielle Vorgang, wie er sich bei zwei Lebewesen abspielt, könne nämlich Unterschiedliches bedeuten, wenn wir ihn im weiteren Kontext verschiedener Lebensformen betrachten (vgl. M. Thompson 2013, S. 719). So mag das Erbeuten von Fischen in der einen Lebensform ein Akt der Nahrungsaufnahme sein, während das gleiche äußerliche Verhalten im Rahmen einer anderen Lebensform der Selbstverteidigung dient, weil die betreffende organische Materie nicht verdaut, sondern in eine Abwehrflüssigkeit umgewandelt wird (vgl. M. Thompson 2011, S. 72 f.). Bei einer Eiche, die einen bestimmten Zellfortsatz ausbildet, können wir erkennen, dass es sich hierbei um ein Blatt handelt, während der materiell gleiche Zellfortsatz bei dem Mitglied einer anderen Spezies als ein merkwürdiges Geschwür interpretiert werden müsste (vgl. M. Thompson 2004b, S. 363).

Unabhängig vom weiteren Kontext, den die Lebensform darstellt, ließe sich Thompson zufolge nicht einmal sagen, »wie ein gegebener Abschnitt des Raums beschaffen sein muß, damit wir wahrheitsgemäß sagen können: ›Etwas Lebendiges ist dort‹« (M. Thompson 2011, S. 66, im Orig. kursiv). Würde z. B. durch einen

Blitz oder einen quantenmechanischen Unfall ein Wesen entstehen, das rein physikalisch einem anderen Lebewesen exakt gliche, so wäre »jegliche Verbindung zu irgendeinem spezifischen weiteren Kontext abgeschnitten« und wir könnten es »überhaupt nicht mit einer spezifischen Lebensform in Zusammenhang bringen, so daß in der Konsequenz jede Grundlage für eine Lebensbeschreibung fehlt« (M. Thompson 2011, S. 80, im Orig. kursiv). Deshalb müssten wir schließen, dass diese Entität »kein bißchen lebendig« sei, womit sie auch keine natürliche Güte aufweisen könnte (ebd.).

Diese Position impliziert, dass die ethischen Eigenschaften nicht über den biologisch-physikalischen supervenieren, sondern ihre Zuschreibung völlig unabhängig von diesen erfolgt. Selbst wenn der Doppelgänger auf einer biologisch-physikalischen Ebene genau gleich beschrieben werden könnte wie ein bestimmtes natürlich gutes Exemplar einer Spezies, wenn er oberflächlich gesehen die gleichen Bewegungen und Lautäußerungen vollziehen würde wie das Original, läge bei ihm keine natürliche Güte vor, da solche Zuschreibungen nach Thompson einer besonderen Form des Denkens entspringen, die den weiteren Kontext einer Spezies notwendigerweise voraussetzt (s. a. M. Thompson 2004b, S. 373). Da der Doppelgänger aber der Spezies nicht abstammt, kann für ihn dieser weitere Kontext nicht geltend gemacht werden.

Unser Verständnis von der Kategorie der Lebensform und der Art, wie sie sich in der Natur realisiert, erfordert nach Thompson die Eingliederung individueller Entitäten in eine »einmalige, naturalistisch intelligible, Merkmale übertragende historische Sukzession« (M. Thompson 2004b, S. 365, Übers. d. Verf.), wobei hier eine Art Reproduktion der allgemeinen Form vermittelt durch die konkreten Individuen stattfinden muss (vgl. M. Thompson 2004a, S. 65 n10; 2004b, S. 366 n39). Wenn die eigene materielle Zusammensetzung hingegen bloß zufällig identisch ist mit der eines Mitglieds einer bestimmten Spezies, entbehre sie aus Perspektive der Ethik jeglicher Bedeutung. Auch Thompson vertritt auf diese Weise keine naive, sondern eine raffinierte Version der Spezies-als-Klasse-These (s. Kap. 2.3.2), weil die Zugehörigkeit zur Lebensform nicht über das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften hergestellt wird, sondern aus Abstammungsbeziehungen resultiert (s. a. M. Thompson 2004b, S. 361).

Thompson negiert vor dem Hintergrund dieser Ontologie die Idee, die Teleologie, die den Maßstab für natürliche Gutheit liefert, könne direkt im Individuum, also etwa in seiner Individual-Form oder seiner individuellen ersten Natur, wurzeln, da die Eigenschaften des Individuums gar nicht unabhängig von einer allgemeinen Lebensform der Spezies verstanden werden könnten (vgl. M. Thompson 2011, S. 105). Eben weil die gleiche materielle Verfassung im Rahmen verschiedener Lebensformen unterschiedliche Funktionen und Bedeutungen aufweisen kann, sei der Fokus auf das Individuum – das ja im Übrigen in sei-

ner materiellen Ausstattung auch völlig deformiert sein kann – verfehlt. Alice Crary schreibt, dass die Beschreibung der materiellen Aspekte des individuellen Organismus bei Thompson im Licht von Fakten verstanden werde, »die dem individuellen Aufbau des Organismus wesentlich extern sind« (Crary 2016, S. 169, Übers. d. Verf.). Auch Thompson selbst gesteht vorsichtig zu, für eine Art *Externalismus* argumentiert zu haben (vgl. M. Thompson 2004a, S. 64 f.), auch wenn er dies dahingehend relativiert, dass die Beschreibung des Individuums nicht einfach »irgendwie von Tatsachen des Lebens anderer, ›externer‹ individueller Träger der betreffenden Lebensform abhängt« (M. Thompson 2004a, S. 65 n10, Übers. d. Verf.), sondern das Individuum stattdessen im Licht der idealtypischen Lebensform selbst verstanden werde, die im Individuum präsent sei und in unserem Denken des Individuums mitgedacht werden müsse (vgl. M. Thompson 2011, S. 105, 254).

Ein ›radikaler Individualismus‹ ist für Thompson vor dem Hintergrund der eben beschriebenen Ontologie nicht möglich (vgl. M. Thompson 2011, S. 66). Ein einzelnes Individuum, das neue Eigenschaften, Gestaltmerkmale oder Verhaltensweisen aufweist, kann demnach nicht direkt einer neuen Lebensform zugeordnet werden, weil es dem weiteren Kontext verhaftet bleibt, der durch die Abstammungsbeziehungen konstituiert wird. In gewisser Weise spiegelt sich hier – wenn auch ontologisch gewendet – ein bestimmtes Element in der Sprachphilosophie des späten Wittgenstein wider: »Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein.« (PU § 199; s. a. PU § 142) Die gleichen materiellen Vorgänge, etwa der Hirsche im Dornendickicht und der Lirsche im Dornendickicht, lassen sich – so besehen – gar nicht als ›gleich‹ erfassen, weil sie immer in den vorgängigen Kontext der Lebensform eingeordnet werden müssen und in diesen verschiedenen Kontexten Unterschiedliches bedeuten. Wie Terry Pinkard schreibt, scheint Thompson somit »den *A-priori*-Begriff des Lebens und sogar der ›Wanderratte‹ für eine transzendentale Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung oder des Verstehens zu halten, also für etwas, wovon wir annehmen müssen, dass es immer präsent ist« (Pinkard 2017, S. 339 n15).

Auch die Gütererlangung des Individuums spielt bei Thompson keine eigenständige Rolle dafür, ob eine intrinsische Bewertung vorliegt. Die Teleologie bei Thompson dreht sich einzig und allein um die Übereinstimmung von Individuum und Lebensform, wobei allerdings einige Inhalte der Lebensform durchaus vage formuliert sein können (vgl. M. Thompson 2011, S. 261). Man kann also sagen, dass die erste (individuumsfokussierte) Ebene des Konzepts der natürlichen Gutheit bei Thompson komplett fehlt (s. Kap. 2.3.3). Um zu einer ethischen Bewertung bei Lebewesen zu gelangen, braucht man nach Thompson »ausschließlich mit einem Prädikat und einer Art von Gattungsname [zu arbeiten]« (M. Thompson 2011, S. 99). In den aristotelisch-kategorischen Aussagen bestehe eine »Einheit von

Subjekt und Prädikat«, wenn man sage: »Das S ist F« (M. Thompson 2011, S. 95). Wenn »das prädikative Element mit einer *Individuenvariable* verknüpft [wird]«, dann lasse sich ableiten, ob ein Individuum defekt sei (ebd.). Das Individuum mit seinen eigenen biologischen Besonderheiten wird in der ethischen Bewertung also nur zur Bestimmung des Ausmaßes von Defekten herangezogen. Es selbst tritt folglich nicht als Quelle von Normativität in Erscheinung, sondern ist in dieser Hinsicht vollständig der Spezies und ihrer vermeintlich feststehenden Lebensform untergeordnet. Dass Foot diese Negation des Individuums eigentlich nicht teilt, scheint mir deshalb nahezuliegen, weil sie sich in gerade diesem Punkt von Thompson abgrenzt und betont, es müsse doch darum gehen, was im Leben des Individuums eine Rolle für die Erlangung von Gütern spiele, und nicht einfach nur um die Entsprechung von Individuum und Lebensform (vgl. Foot 2004a, S. 50 f.).

Wenn das Telos des Individuums für Thompson nun jedoch ganz in der Übereinstimmung des Individuums mit seiner Lebensform verortet wird, dann verschärft sich auf diese Weise noch einmal das Problem des *→ethischen Regresses*, das wir bereits im Kontext des Footschen Ansatzes diskutiert hatten. Mit Foot ließ sich ja immerhin noch darauf verweisen, dass sich das, was als der beste natürliche Weg zur Erlangung von Gütern für das Individuum gelten kann, im Laufe der Evolutionsgeschichte einer Spezies verschieben mag, was uns den entscheidenden Grund für eine Aktualisierung der Lebensform der Spezies lieferte (s. Kap. 2.3.3). Diese Form der Begründung steht Thompson nun jedoch nicht mehr zur Verfügung. In seinem Artikel *Apprehending Human Form* (2004a) schlägt Thompson jedoch ein eigenes Verfahren vor, wie die Ethik neue hypothetische Spezies identifizieren könnte. Da die Lebensformen im Sinne Thompsons genuin philosophische Kategorien sind, können hier nicht einfach die Klassifizierungen der Biologie übernommen werden, sondern es braucht theoretisch ein von der Biologie unabhängiges, praktisch-ethisches Verfahren, um den Inhalt der Lebensformen zu bestimmen.

Man nehme also an, dass eine ›aristotelische Naturbeobachterin‹ – im Unterschied zu einer Repräsentantin der Biologie als Naturwissenschaft – auf ein Lebewesen treffen würde, das einer bekannten Spezies ähnelt, aber doch bedeutende Unterschiede aufweist. Thompson zufolge müsste diese aristotelische Naturbeobachterin zuerst annehmen, sie habe es mit einem äußerst defekten Exemplar der bekannten Spezies zu tun (vgl. M. Thompson 2004a, S. 55). Sobald sie jedoch auf mehrere Exemplare mit den gleichen Eigenschaften stößt, die einen vollständigen Lebenszyklus aufweisen – zu dem, wie gesagt, wesentlich eine Form der Reproduktion gehört –, ergäbe sich für sie die Möglichkeit, ihr anfängliches Urteil zu revidieren. Sie könnte in diesem Fall anfangen, neue Urteile zu fällen, die zunächst darin bestehen würden, diese individuellen Organismen als Träger ei-

ner eigenen Lebensform zu klassifizieren. Mit zunehmender Erfahrung wäre die Naturbeobachterin in der Lage, allgemeine und in einem zeitlosen Präsens formulierte Urteile über die Lebensform selbst zu fällen (vgl. M. Thompson 2004a, S. 48) und Relationen oder Abhängigkeiten zwischen diesen Aussagen als teleologische Verbindungen zu kennzeichnen (vgl. ebd., S. 50), bis sie schließlich ein exaktes Bild von der Lebensform dieser hypothetischen Spezies erlangt hätte. Die betreffenden Lebensformbeschreibungen wären in diesem Fall für alle Mitglieder der hypothetischen Spezies gültig, selbst wenn die Biologie ganz andere Klassifizierungen vornehmen würde. Thompson schreibt, dass die »einfache ›Klassifikation‹ einzelner Organismen in Begriffen von Lebensformen […] jedem möglichen Urteil über Ähnlichkeit und geteilte Entstehungsgeschichte voraus[geht]«, das z. B. in der »traditionelle[n] taxonomische[n] Ordnung […] erklärt [wird]« (M. Thompson 2011, S. 88; s. a. M. Thompson 2004a, S. 66 n11). Gleichzeitig scheint es für Thompson aber ganz natürlich und naheliegend zu sein, Individuen einer Lebensform zuzuordnen, die ganz andere Lebensweisen verfolgen, etwa verschiedene Geschlechter bei einer Spezies, die einen starken Geschlechtsdimorphismus aufweist. An dieser Stelle entstehen bei Thompson die gleichen Zuordnungsprobleme wie bei Foot (s. Kap. 2.3.3). Thompson geht die Lösung dieser Zuordnungsprobleme nicht selbst an, deutet aber doch einen möglichen Lösungsweg an:

> Die allgemeine Kategorie, die der Philosophie zugänglich ist [nämlich die Kategorie der ›Spezies‹ bzw. der ›Lebensform‹], muß beispielsweise viele Fragen nach der Identität und Differenz von Lebensformen offenlassen – Fragen, die vielleicht durch eine ›Definition‹ in Begriffen von *sich kreuzenden Populationen* (zumindest bei dem, was sich fortpflanzt) entschieden werden können. (M. Thompson 2011, S. 78, Herv. d. Verf.)

Die Position von Thompson lässt sich also wie folgt aufschlüsseln: Ähnlichkeit an sich macht einen noch nicht zum Mitglied einer bestimmten Lebensform, wie im Fall des Doppelgängers, sondern ein Individuum bleibt über Abstammungsbeziehungen – trotz Unähnlichkeit – den Maßstäben der Lebensform seiner Eltern unterworfen. Anfänglich erfolgt die Einteilung in hypothetische Spezies zwar über die Feststellung von Ähnlichkeit, im Endeffekt scheint sich die hypothetische Spezieszugehörigkeit aber über das Vorhandensein von Fortpflanzungsbeziehungen bestimmen zu lassen. In diesem Fall – wenn also die Ähnlichkeit nur eine Art Indiz ist – und entscheidend für die hypothetische Spezieszugehörigkeit die Abstammungs- und Fortpflanzungsbeziehungen sind, wird hier auf einmal deutlich, dass sich die vermeintliche strikte Trennung zwischen den hypothetischen Spezies im Sinne von Thompson und den →*Spezies im Sinne der Biologie* nicht mehr aufrechterhalten lässt. Wenn man das Konzept der Lebensform parallel zum Konzept der Sprache verstehen kann, wie Thompson an einer Stelle anmerkt, dann wäre die biologische Spezies analog dazu das, was bei der Sprache die Gemein-

schaft der Sprechenden ist (vgl. M. Thompson 2004a, S. 53). In der Folge verwundert es auch nicht, dass Thompson seinen Beispielen von ethischen Bewertungen keine eigenen ›genuin ethischen Naturbeobachtungen‹ zugrunde legt, sondern teilweise sogar auf biologische Fachtermini zurückgreift, um verständlich zu machen, auf welche Art von Lebewesen sich seine Überlegungen beziehen (vgl. ebd., S. 47; 2013, S. 726). Wenn die hypothetischen Spezies bei Thompson aber evolutionäre Einheiten bezeichnen können, die wesentlich über ihre Relationen bestimmt werden und sich – eben weil sie evolvieren – ganz regulär durch eine Variation auszeichnen, wird fraglich, ob sich das Konzept der logischen Klasse überhaupt sinnvoll mit einer solchen Gruppe in Verbindung bringen lässt.

Nun kann es im Rahmen der Ethik mitunter durchaus sinnvoll sein, einen biologischen Begriff anders zu gebrauchen, als dies die Biologie tut, etwa wenn man in der Tierethik mit ›Tieren‹ nur empfindungsfähige nicht-menschliche Tiere meint, weil man z. B. die Empfindungsfähigkeit als ethisch relevant einstuft, nicht aber die heterotrophe Ernährung von Eukaryoten, die keine Pilze sind (s. a. Sapontzis 1987, S. 74; Ingensiep & Baranzke 2008, S. 11, 16 f.; Korsgaard 2018, S. 22 f.). Die Tierethik nimmt in diesem Fall eigene Einteilungen der Wirklichkeit für ihre Zwecke vor und benutzt hierfür den Begriff ›Tier‹, gerät damit aber nicht in Konflikt mit naturwissenschaftlichen Beschreibungen – einen Zug, den wir bereits bei Christine M. Korsgaard gesehen haben (s. Kap. 3). Problematisch wäre es hingegen, wenn die Tierethik meinen würde, alle Tiere *im Sinne der Biologie* – also alle heterotrophen Eukaryoten, die keine Pilze sind –, seien von ›ihrem Wesen her‹ empfindungsfähig, weil der Begriff ›Tier‹ in der menschlichen Sprache ein empfindungsfähiges Lebewesen bezeichne oder unser Reden über biologische Tiere eine besondere logische Form annehmen könne, die voraussetzt, dass biologische Tiere als empfindungsfähig gedacht werden müssen. In diesem Fall, wo also aus rein sprachphilosophisch-metaphysischen Überlegungen ohne Ansehung der biologischen Wirklichkeit auf eine Ethik geschlossen wird, droht ein solches System in eine Schieflage zu geraten. Würde jemand meinen, alle nicht-empfindungsfähigen biologischen Tiere würden einen Defekt aufweisen – etwa Schwämme – weil sie den Begriff ›Tier‹ nicht angemessen exemplifizieren, müsste dies doch zumindest als befremdlich gelten. Auch dem Großen Panda einen Defekt zuzuschreiben, weil er in der biologischen Systematik unter den Raubtieren geführt wird, aber gar nicht ›raubt‹, wäre wohl verfehlt.

Sicherlich kann man theoretisch eine Ontologie vertreten, der zufolge unser Zugang zum Verständnis der lebendigen Phänomene in der Welt durch Begriffe einheitlicher Lebensformen strukturiert wird. Eine solche Ontologie besitzt – insofern sie eine Theorie über die allgemeinsten Strukturen der Wirklichkeit darstellt – auch prinzipiell eine Vorgängigkeit gegenüber empirischen Erhebungen der Biologie. So viel können wir Thompson zugestehen. Dennoch können be-

stimmte Ontologien, wenn sie dann das konkrete empirische Material praktisch strukturieren sollen, mehr Probleme erzeugen als andere. Da Thompson mit den hypothetischen Spezies insgeheim auch evolutionäre Einheiten bezeichnet, wird die Lösung der Zuordnungsprobleme auf diese Weise systematisch erschwert, wenn sie in bestimmten Fällen nicht sogar unmöglich wird.

Neben dieser Schwierigkeit der praktischen Anwendbarkeit ist aber auch die theoretische Begründung, mit der Thompson das Konzept der ›Lebensform der Spezies‹ gegenüber dem Lebensbegriff als basal ausweisen will, fragwürdig (s. a. Moosavi 2019a, S. 6; 2019b, S. 39 ff.). So ist Thompsons vermeintliche Widerlegung der Möglichkeit einer materialen Lebensdefinition in methodischer Hinsicht unzureichend. Thompson versucht anhand einzelner Eigenschaften aufzuzeigen, dass sie, wenn sie weit definiert werden, auch von nicht-lebendigen Entitäten aufgewiesen werden, dass sie aber, wenn sie eng gefasst werden, voraussetzen müssen, was sie erklären sollen (vgl. M. Thompson 2011, Kap. 2). Nun vertritt jedoch kaum jemand die Ansicht, dass jede einzelne Eigenschaft, die vermeintlich Leben kennzeichnet, nur und ausschließlich bei Lebewesen auftreten könne, sondern vielmehr ist es eine Liste von Eigenschaften zusammengenommen, die das Leben ausmacht (vgl. Toepfer 2005, S. 163), und so kann Thompsons Argumentation schwerlich als Widerlegung gelten.

Ähnlich irreführend ist auch eines der wichtigsten Beispiele, mit dem Thompson seine Theorie plausibilisieren will. So meint er, dass wir ohne ein Verständnis vom weiteren Kontext des Lebens von Einzellern nicht wüssten, ob der Prozess der Zellteilung als Wachstum oder Reproduktion zu verstehen sei (vgl. M. Thompson 2011, S. 73). Dies stützt aber keinesfalls die These, dass wir die *Spezies* dieses Einzellers kennen müssten, um diesen Vorgang interpretieren zu können, sondern es würde ausreichen, den allgemeinen Unterschied zwischen Ein- und Vielzellern verstanden zu haben, die auf bestimmte Art und Weise strukturierte funktionale Gebilde bezeichnen (s. a. Seidel 2010, S. 230). Tatsächlich ist es in der Biologie eine weit verbreitete Position, dass Lebewesen, die sich ungeschlechtlich fortpflanzen, strenggenommen gar keine Spezies bilden (s. Kap. 2.3.1). Weder befinden sich Lebewesen, die sich ausschließlich ungeschlechtlich fortpflanzen, notwendigerweise in irgendeiner Form der Wechselbeziehung, noch müssen monophyletische Gruppen derartiger Lebewesen sich besonders ähnlich sein, weil hier an verschiedenen Stellen der Vorfahren-Nachkommen-Linien unterschiedliche Mutationen auftreten können, die sich aber in keiner Weise auf eng verwandte Mitglieder dieser monophyletischen Gruppen auswirken müssen, weil schließlich kein Genaustausch stattfindet. Wenn man, wie Thompson, die Zugehörigkeit zu einer Lebensform mit den Abstammungsbeziehungen erklärt, bleibt also rätselhaft, wie aus diesem losen Zusammenhang von Einzellern, die

sich unabhängig voneinander in verschiedene Richtungen entwickeln können, eine gültige ›Speziesnorm‹ abgeleitet werden soll.

Sicherlich könnte man auch einfach, in Anlehnung an das morphologische Spezieskonzept, Einzeller, die sich unabhängig von ihrer Abstammung ähnlich sind, als eine gemeinsame Spezies klassifizieren. Da Thompson aber gerade darauf abzielt, dass die Ähnlichkeit in der Materie und Lebensweise *nicht* das Verständnis der betreffenden Entität begründet, sondern man die spezifische Lebensform der hypothetischen Spezies – die auf einem Abstammungszusammenhang basiert – kennen müsse, lässt sich Thompsons Position auf diese Weise nicht unterstützen. Ansonsten könnte man ja auch die Lebensweise eines Doppelgängers mit der Lebensweise des Originals verständlich machen. Aus Thompsons Haltung zum Doppelgängerproblem scheint im Übrigen zu folgen, dass wir auch das erste Lebewesen, das aus der ›Ursuppe‹ hervorgegangen ist und von dem alle Lebewesen abstammen, nicht als lebendig klassifizieren können. Wie kann es aber sein, dass die Replikationen dieses ersten Lebewesens, die materiell völlig gleichartig sein können, dann im Verlauf der Zeit oder durch zunehmende Anzahl irgendwann auf einmal lebendig geworden sind? Schwierige Fragen der philosophischen Biologie – etwa ob mit dem Übergang vom Polypen- zum Medusa-Stadium der Qualle ein neues biologisches Individuum entsteht oder nicht – lassen sich nicht einfach ›intuitiv‹ durch die Betrachtung des Lebenszyklus der Spezies verstehen, was im Endeffekt einfach eine beliebige Antwort unterstellen würde (s. z. B. M. Thompson 2004a, S. 49), sondern erfordern die Entwicklung einer allgemeinen Theorie der biologischen Individualität (s. z. B. J. Wilson 1999; Seidel 2010, Kap. 3.2.2), so wie wir das Phänomen der Fortpflanzung des Einzellers nicht bei jeder betreffenden ›Spezies‹ neu entdecken müssen, sondern ein allgemeines Verständnis dieses Phänomens haben, auf das Thompson ja sogar referiert, um sich verständlich zu machen (s. z. B. M. Thompson 2013, S. 719).

Fassen wir also zusammen: Bei Thompson finden wir zwar in gewisser Weise eine Rechtfertigung für die Negation des Individuums, weil sich die Lebensvollzüge des Individuums vermeintlich nur innerhalb des weiteren Kontextes der Lebensform verstehen lassen. Die Ontologie, die Thompson vorschlägt, ist aber selbst völlig ungeeignet, um die Zuordnungsprobleme zu lösen, weil die Zusammenhänge in der Welt, die Thompson als Spezies begreift, systematisch bzw. regulär die Einteilung in einheitliche Lebensformen – also die normative Regularität – unterlaufen. Dementsprechend kann Thompson mit seiner eigenen Ontologie gerade nicht verständlich machen, was sich vermeintlich ohne diese Ontologie nicht verstehen lässt. Wenn wir uns an der Methodik von Foot orientieren, liegt es nahe, dass wir – so wie Foots Marsianer, die das Leben auf der Erde entdecken (s. Kap. 2.2.1) – an diesem Punkt unsere bisherige Sprachpraxis aufgeben

sollten, die den Spezies einheitliche Lebensformen unterstellt, und stattdessen neue sprachliche Strukturen erfinden sollten, um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass sich das Leben auf der Erde in einem anhaltendem Entwicklungsprozess befindet, der sich wesentlich durch die Erzeugung immer neuer Variationen auszeichnet. In einem späteren Text deutet Thompson die Möglichkeit an, dass ein Individuum mit Selbstbewusstsein, das aber einer biologischen Spezies entstammt, deren Lebensform sich vermeintlich nicht durch Selbstbewusstsein auszeichnet, direkt einer neuen Lebensform mit eigener Naturgeschichte zugeordnet werden müsste (vgl. M. Thompson 2013, S. 725). In diesem Fall hätte die Kategorie der Spezies selbst jedoch keine praktische Bedeutung mehr, wodurch Thompson seinen eigenen Ansatz unterwandern würde.

Allerdings gibt es möglicherweise für die systematische Option, der ich hier Thompson als Stellvertreter zugeordnet habe, noch eine andere Rettungsmöglichkeit. Dafür müsste man allerdings in der Methodik einen Weg einschlagen, der dem von Foot geradezu entgegengesetzt ist. Das Argument, was vielleicht noch am ehesten für Thompsons Position zu sprechen scheint, ist der normale Sprachgebrauch. Von diesem Argument macht Thompson selbst allerdings kaum Gebrauch, da er sich eher auf seine Ontologie stützt, die zwar von der Struktur der normalen Sprache inspiriert sein mag, aber doch zu beanspruchen scheint, zugleich Strukturen abzubilden, die der Wirklichkeit entsprechen, wie sie unabhängig von uns existiert. Möglicherweise könnte man Thompsons Position weiterführen, wenn man die Rolle der normalen Sprachpraxis für unser Weltverständnis radikalisieren würde. Das Bild bei Foot, dass sich die sprachlich strukturierten ethischen Bewertungen an natürlichen, von uns unabhängigen Tatsachen in der Welt orientieren, würde in diesem Fall umgedreht, sodass vielmehr das, was als natürliche Tatsache in der Welt gilt, von unserer normalen Sprachpraxis abhinge. Ein Ansatzpunkt für eine solche Position findet sich bei Thomas Hoffmann.

Hoffmann übernimmt das Konzept der Lebensform von Thompson, gibt ihm aber einen etwas anderen Unterbau, der Momente von Heidegger aufgreift und bestimmte Aspekte bei Wittgenstein weiter in den Vordergrund rückt. Hoffmann meint, dass uns Menschen »die natürliche Welt als solche immer schon vorgängig in einer und durch eine umfassende holistische Totalität erschlossen« sei, die er als *begrifflich strukturierte Praxis des In-der-Welt-Seins* bezeichnet (Hoffmann 2014, S. 6). Die begrifflich strukturierte Praxis des In-der-Welt-Seins kann man nach Hoffmann ›Sprache‹ nennen. Sie ist das, »was die Welt überhaupt erst als solche erschließt«, wodurch »auch erst die Möglichkeit eröffnet [wird], dass etwas als Sprache oder mentaler Zustand empirisch untersuchbar sein kann« (ebd., S. 85). Sie weist deshalb eine »Unabhängigkeit und Vorgängigkeit« auf, »gegenüber denjenigen, die in sie initiiert sind«, eine »Objektivität« (ebd., S. 86). Die begrifflich strukturierte Praxis des In-der-Welt-Seins ähnelt auf diese Weise der Lebens-

form im Sinne Wittgensteins (s. Kap. 2.2.1). Was Hoffmanns Position besonders macht, ist, dass ihm zufolge »überhaupt nur solche Wesen in der Welt sind (statt in der Umwelt), die über ein begriffliches Vermögen wie dasjenige des Menschen verfügen«, weshalb man sagen könne, »dass Welt-haben und Sprache-haben in eins fallen und die Welt sprachlich verfasst und geistig gehaltvoll ist. [...] Die natürliche Welt ist als solche begrifflich strukturiert und daher geistreich.« (Hoffmann 2014, S. 85 f.) Dies führt Hoffmann zu dem Schluss: »Ohne unsere begrifflich strukturierte Praxis des In-der-Welt-Seins gäbe es gar keine natürliche Welt und keine in der Welt seienden Substanzen!« (ebd., S. 89)

In unsere gemeinschaftlich geteilte, begrifflich strukturierte Praxis des In-der-Welt-Seins werden wir, Hoffmann zufolge, »von unseren Vorfahren initiiert« bzw. – mit Wittgenstein gesagt – ›abgerichtet‹ (Hoffmann 2014, S. 92; vgl. PU §§ 5 f.). Wir erwerben auf diese Weise ein Verständnis der begrifflichen Struktur der Welt und des angemessenen Gebrauchs von Begriffen. Eben weil die Welt im Hoffmannschen Sinne begrifflich strukturiert ist, ist »der Begriff einer Substanz [..] ihre Natur« (Hoffmann 2014, S. 99). Wenn also die Natur eines Organismus im Begriff seiner Spezies liegt, bestimmt dieser Begriff darüber, was als Speziesnorm gilt. Da die begriffliche Praxis, in die wir initiiert werden, in gewisser Weise unabhängig von den einzelnen sprachlichen Akteuren besteht, sind auch diese Speziesnormen unabhängig von uns und unseren subjektiven Einstellungen gültig (s. a. ebd., S. 92). Um beschreiben zu können, was ein einzelnes Lebewesen ist/hat/tut, müssen wir nach Hoffmann über »apriorische[s] natur- und begriffsgeschichtliche[s] Hintergrundwissen verfügen«, das »zumindest ansatzweise« vorliegen muss (ebd., S. 120). Erst unter dieser Voraussetzung, dass wir bereits begrifflich in die Welt eingeführt worden sind, könne man »durch Beobachtung empirisch feststellen«, was dieses Lebewesen z. B. gerade tut (ebd.). Die Logik, die den Aussagen über Mitglieder einer Lebensform zugrunde liegt, ist dabei weitestgehend die gleiche wie in der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform (s. Kap. 2.2.2). Hoffmann übernimmt hier also von Thompson die Position, dass wir ein Lebewesen ohne den Kontext der Lebensform der Spezies nicht verstehen können, begreift die Lebensformen der Spezies und die Welt jedoch als wesentlich durch unsere begriffliche Praxis strukturiert. Bei Thompson konnte noch der Eindruck entstehen, er würde eine Ontologie entwerfen, die Strukturen in einer Wirklichkeit beschreibt, die objektiv und unabhängig von unserer Sprachpraxis existieren, während es Hoffmann zufolge jedoch »keine praxisunabhängigen Tatsachen in der natürlichen Welt geben [kann]« (Hoffmann 2014, S. 112). Zwar existiert die Lebensform anderer Spezies auch bei Hoffmann in gewisser Weise ›objektiv‹ bzw. in ›der Welt‹, aber diese Welt existiert trotzdem nicht unabhängig von unseren begrifflichen Konstruktionen (s. a. Hoffmann 2017, S. 66 f.).

Nun scheint es aber doch so zu sein, dass sich infolge der Evolution die Zusammensetzung einer Spezies in der realen Welt wesentlich verändern kann, auch wenn sich unsere Praxis des In-der-Welt-Seins in dieser Zeit nicht verändern mag. Man könnte meinen, durch diesen realen Wandel müsste sich auch die betreffende Speziesnorm ändern. Da aber für Hoffmann ›die Welt‹ von unserer begrifflich strukturierten Praxis des In-der-Welt-Seins abhängt und die Natur der Spezies in ihrem Begriff liegt, sich dieser Begriff aber nicht geändert hat, scheint die objektiv gültige Speziesnorm durch diese Entwicklungen nicht beeinflusst zu werden. Geändert hätte sich demnach faktisch nur die Zahl der defekten Mitglieder der betreffenden Spezies. Selbst wenn einige Biologinnen im Laufe der Zeit anfangen würden, entgegen unserer vorherrschenden Praxis neue Speziesbegriffe einzuführen, würde dies die Urteile unserer Alltagspraxis – die die basale Praxis ist – nicht automatisch entwerten (vgl. Hoffmann 2010, S. 100). Ansonsten hätte man ein ›szientistisches‹ Weltbild, das Hoffmann noch radikaler als Thompson vermeiden will (vgl. Hoffmann 2014, S. 81 f.). Das heißt, solange die Klassifizierungen der Biologie nicht irgendwie in unsere normale Sprache, in unsere alltägliche Praxis des In-der-Welt-Seins übergehen, entsprechen sie nicht den ›Tatsachen der Welt‹ im Hoffmannschen Sinne.

Untersuchen wir zur Verdeutlichung von Hoffmanns Position den folgenden fiktiven Fall: Innerhalb der Spezies ›Dreifinger-Faultiere‹ kommt es zu einem evolutionären Trend, in dessen Folge zunehmend Faultiere auftreten, die aufgrund einer vererbbaren Genmutation nur zwei Finger an ihren Händen aufweisen. Nehmen wir zur Vereinfachung zusätzlich an, dass es zu diesem Zeitpunkt noch keine eigene Spezies namens ›Zweifinger-Faultiere‹ gibt. Im Rahmen von Hoffmanns Theorie scheint der Zeitpunkt, zu dem eine ethische Zuschreibung über derartige Faultiere mit zwei Fingern erfolgt, legitimerweise darüber entscheiden zu können, ob sie einen Defekt aufweisen oder nicht, selbst wenn sich die betreffenden Faultiere auf materieller Ebene und in ihrer Lebensweise in diesem Zeitraum nicht verändern. Wenn man nun den ersten Faultieren mit zwei Fingern zum Zeitpunkt t_1 einen Defekt zuschreibt, dann ist dieses Urteil wahr, weil die vorherrschende Praxis des In-der-Welt-Seins nun einmal darin besteht, die besagten Zweifinger-Faultiere der Spezies ›Dreifinger-Faultiere‹ zuzuordnen. Da die Natur eines Individuums im Speziesbegriff liegt, ist damit bereits angezeigt, dass ein Dreifinger-Faultier, das nur zwei Finger hat, die Speziesnorm verfehlt und in diesem Sinne einen Defekt aufweist. Wenn sich jedoch zum Zeitpunkt t_2 unsere Praxis des In-der-Welt-Seins gewandelt hat, sodass wir nun von einer Spezies ›Zweifinger-Faultiere‹ wissen, der wir die betreffenden Faultiere mit zwei Fingern zuordnen, hätte sich damit auch ihre Natur geändert und sie würden keinen Defekt mehr aufweisen.

Übernimmt man die Perspektive von Hoffmanns Theorie, besteht zwischen den Faultieren mit zwei Fingern zu den Zeitpunkten t_1 und t_2 ein wesentlicher Unterschied, der allerdings nicht in der Materie bzw. der Lebensweise verortet wird, sondern in der Natur der betreffenden Individuen, die sich – infolge einer Begriffsverschiebung – mit der Zeit gewandelt hat, so wie nach dem katholischen Dogma sich die Oblate beim Abendmahl durch die Worte des Priesters in den Leib Jesu Christi verwandelt, ohne sich dabei materiell zu verändern. Hoffmann kann auf diese Weise vermeiden, dass gleiche Individuen abweichend voneinander bewertet werden – schließlich gibt es hier ja vermeintlich einen Wesensunterschied –, sodass das Problem der extrinsischen Bewertung zu verschwinden scheint. Dass sich die Spezies auf der Erde in einem anhaltenden Entwicklungsprozess befinden und sich deshalb wesentlich durch Variation auszeichnen, wäre zudem eine Behauptung, die sich in der Welt im Hoffmannschen Sinne gar nicht nachvollziehen ließe, solange unserer normalen Sprache die logische Struktur zugrunde liegt, dass sich eine Spezies durch eine einheitliche Lebensform auszeichnet. Auch die Zuordnungsprobleme – die bei Thompson bestehen bleiben – scheinen sich aufzulösen, da unsere Praxis des In-der-Welt-Seins bereits mit bestimmten Formen der Zuordnung einhergeht, die den Tatsachen in der Welt (im Hoffmannschen Sinne) entsprechen. Auf diese Weise scheint es Hoffmann zu gelingen, eine Position zu formulieren, die zumindest jene Probleme vermeidet, die aus einer Vermischung von hypothetischer und biologischer Spezies resultieren würden.

Die Position von Hoffmann erzeugt allerdings auch eine Reihe neuer Probleme. Schließlich gibt es verschiedene menschliche Gesellschaften, deren begrifflich strukturierte Praxis des In-der-Welt-Seins sich voneinander unterscheidet, was sich z. B. darin zeigt, dass sie teilweise unterschiedliche Einteilungen in Spezies vornehmen, wenn sie die wissenschaftliche Biologie ausblenden und sich nur an ihren vorwissenschaftlichen Intuitionen orientieren (vgl. Richards 2016, S. 31). In unserem fiktiven Beispiel könnte es also sein, dass eine Gesellschaft die Spezies ›Zweifinger-Faultiere‹ kennt, eine andere jedoch nicht und stattdessen die Faultiere mit zwei Fingern für defekte Dreifinger-Faultiere hält. Dieser Dissens darüber, welche Individuen welcher Spezies angehören, lässt sich Hoffmann zufolge aber nicht durch einen Verweis auf die wissenschaftliche Biologie lösen, weil die natürlichen Tatsachen in der Welt von unserer gemeinsam geteilten, alltäglichen, begrifflich strukturierten Praxis des In-der-Welt-Seins bestimmt werden bzw. anders gesagt: von der normalen Sprache. Da sich die Praxis des In-der-Welt-Seins bei den verschiedenen Gesellschaften voneinander unterscheidet – diese Gesellschaften also gewissermaßen in verschiedenen ›Welten‹ im Sinne Hoffmanns leben –, können sie keinen gemeinsamen Bezugspunkt finden, auf den sich zur Klärung dieses Dissenses berufen werden könnte. Diese

Gesellschaften können aber auch für sich selber keinen Bezugspunkt außerhalb ihrer eigenen Praxis finden, auf den sie sich in gültiger Weise beziehen könnten, um diese Praxis zu verändern. Dass es aus der Perspektive einer Gesellschaft immer mehr defekte Dreifinger-Faultiere gibt, muss ihnen nicht unbedingt merkwürdig erscheinen, sondern könnte von ihnen unbeirrt als natürliche Tatsache anerkannt werden. Ein Wandel könnte erst dann eingeleitet werden, wenn Menschen anfangen würden, andere Individuen in eine neue Praxis des In-der-Welt-Seins zu initiieren, die *nicht* den natürlichen Tatsachen entspricht – also eigentlich Ausdruck einer objektiv falschen Weltsicht ist. Wenn es jedoch immer falsch ist, einen Wandel anzustoßen, kann Hoffmanns Theorie diesen Wandel – der sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit vollzieht – theoretisch nicht einholen, was als unattraktiv gelten kann.

Wenn es nun so ist, dass dasselbe Individuum gleichzeitig unterschiedliche Naturen hat bzw. in verschiedenen Welten im Hoffmannschen Sinne lebt, wird aber auch deutlich, dass diese Natur nichts mit den Individuen selbst oder der wirklichen Welt zu tun hat, sondern von der aktuellen Sprachpraxis der jeweiligen menschlichen Gesellschaften abhängt – also einer externen Instanz. Selbst wenn Hoffmann das Problem der extrinsischen Bewertung vermeiden kann, lässt sich seine Position also dennoch als ethischer Externalismus verstehen, der Bewertungen legitimiert, die von der Lebensrealität der betreffenden Individuen selbst losgelöst sind. Die klare Trennung von Alltagspraxis und wissenschaftlicher Praxis lässt sich im Übrigen auch nicht halten (s. a. Wolf 2010, S. 303). Schließlich gibt es viele Spezies, die nicht allgemein bekannt sind. In solchen Fällen ist es Teil unserer normalen Praxis, bei ausreichendem Interesse die jeweiligen Expertinnen (bzw. die betreffenden Fachbücher) zu konsultieren, um sich zu informieren (s. a. M. Thompson 2004a, S. 48 f.). Insbesondere wenn eine neue Spezies entdeckt wird, bestimmt in der Regel die wissenschaftliche Praxis der Biologie anschließend unseren normalen Sprachgebrauch. Dass ›die Welt‹ von unserer begrifflichen Praxis abhänge, scheint darüber hinaus eine Annahme zu sein, die sich ihrerseits nicht aus unserer vorherrschenden Praxis des In-der-Welt-Seins ableiten lässt, sondern selbst vielmehr einem besonderen philosophischen Sprachgebrauch folgt, der von der normalen Sprache abweicht.

Da die spezies-essentialistische Logik der aristotelisch-kategorischen Aussagen auf einer *folk biology* basiert – dem vorwissenschaftlichen, vorevolutionären Denken über die belebte Welt –, ist sie aufgrund der daraus resultierenden Schwächen auf der Ebene des ontologischen Diskurses kaum zu halten. Ein letzter strategischer Schachzug zur Verteidigung dieser Position könnte darin bestehen, diese spezies-essentialistische Logik im Rahmen der menschlichen Lebensform als unhintergehbar auszuweisen, sie also in gewisser Weise selbst zu naturalisieren. Tatsächlich gibt es außerhalb der neo-aristotelischen, natu-

ralistischen Tugendethik einige Ansätze, die die betreffende Logik als eine Art universale menschliche Naturkonstante begreifen. Auch wenn die spezifischen Einteilungen in Spezies in verschiedenen Kulturen voneinander abweichen, ist die hierarchische Einteilung in bestimmte taxonomische Ebenen – Reiche (wie Pflanze, Tier), Gattungen (wie Blume, Säugetier), Spezies (wie Rose, Hund), Rassen (weiße Rose, Pudel) – weltweit verbreitet (vgl. P. E. Griffiths 2002, S. 76). Psychologische Untersuchungen haben gezeigt, dass Kinder zu einem volkstümlich-naiven Essentialismus – einem *folk essentialism* – neigen, der insbesondere Lebewesen betrifft (vgl. Atran 1990; P. E. Griffiths 2002, S. 76 f.). In der Individualentwicklung des Menschen scheint das Denken in essentialistischen Strukturen uns zu bestimmen, lange bevor wir wissenschaftlich zu denken lernen (vgl. ebd., S. 77). Der Gebrauch generischer Aussagen – die ja ein normaler Teil unserer Sprache sind – ist bei Kindern besonders geeignet, um essentialistisches Denken hervorzurufen (vgl. Faucher 2017, S. 265 f.). Richard A. Richards schreibt, dass »wir teilweise deshalb Klassifizierungen vornehmen, weil wir klassifizieren müssen. Das bloße Lernen der allgemeinen Begriffe einer Sprache generiert Klassifizierungen.« (Richards 2016, S. 282, Übers. d. Verf.) Eine etwas humorvolle Beschreibung der Position, die sich hier anbahnt, findet sich bei David Hull:

> Alle möglichen Menschen sind süchtig danach, Tier- und Pflanzenspezies zu stereotypisieren. Wenn das so ist, wird es nicht nur ziemlich schwierig, sie von einer solchen verfehlten und möglicherweise lasterhaften Sichtweise zu heilen, sondern auch ein endloses Unterfangen. Jede Generation wird wieder von neuem überzeugt werden müssen. (Hull 1998b, S. 361, Übers. d. Verf.)

Der Schachzug, der sich für Thompson und Hoffmann anbieten könnte, wäre also der folgende: Ihre Argumentation bewegt sich gar nicht primär auf der Ebene der Ontologie – dort wäre sie argumentativ äußerst schwach –, sondern vielmehr leitet sich diese Ontologie umgekehrt aus der ersten Natur von uns Menschen ab. Auf diese Weise kämen wir in eine Art Zirkel: Die Ontologie legt uns nahe, dass die Ethik von der ersten Natur der Spezies abhängt, die erste Natur des Menschen legt uns wiederum eine Ontologie nahe, der zufolge die Ethik von der ersten Natur bzw. vom Wesen der Spezies abhängt. Diese Position wäre also in sich geschlossen. Das Problem mit dieser Position ist allerdings, dass sie genau in den Szientismus verfällt, den Thompson und Hoffmann eigentlich zu vermeiden suchten, indem in diesem Fall letztlich von Erhebungen der Naturwissenschaften über den Menschen ausgegangen wird (s. a. M. Thompson 1998, S. 591). Darüber hinaus ist ja durch diese Überlegungen hier offensichtlich, dass wir uns als Menschen von dieser spezies-essentialistischen Logik im Laufe unseres Lebens prinzipiell distanzieren können. Und zur ersten Natur als Menschen, so könnte man argumentieren, gehört es doch auch, die Welt mithilfe unserer Vernunft zu inter-

pretieren und nicht einfach auf einem kindlich-naiven Schema zu verharren, das argumentativ offensichtlich schwach ist (vgl. P. E. Griffiths 2002, S. 72).

An dieser Stelle lässt sich nun dazu übergehen, die theoretische Attraktivität dieser systematischen Option, der ich hier Thompson und Hoffmann als Stellvertreter zugeordnet habe, abschließend zu evaluieren. Thompson versucht, den ethischen Externalismus mit Verweis auf seine Ontologie zu legitimieren, kann damit aber seinen eigenen Anspruch, die lebendigen Phänomene verständlich zu machen, nicht erfüllen. Bei Hoffmann hat der Wandel des ethischen Status eines Individuums zwar etwas mit ›der Welt‹ zu tun, dennoch ist diese Welt abhängig von der menschlichen Praxis und losgelöst von der Lebensrealität der bewerteten Individuen, bleibt also extern, auch wenn dies im Rahmen seiner eigenen Position vielleicht nicht mehr nachvollziehbar sein mag. Da folglich keine echte oder zumindest keine allgemein überzeugende Loslösung vom ethischen Externalismus stattfindet, kann die Negation des Individuums in einer ersten Näherung nicht als eindeutig attraktive, produktive Aufhebung des inneren Konflikts bei Foot gelten, selbst wenn man sich vielleicht auf die Position von Hoffmann zurückziehen könnte, sollten alle anderen Rettungsversuche scheitern.

3.3 Die Negation der Lebensform

Die Negation der vierten Grundthese von Philippa Foot würde auf folgende Position hinauslaufen:

Grundthese 4 (Negation): Die Teleologie, die für ein Individuum ethische Maßstäbe erzeugt, lässt sich *nicht* auf der Ebene der Lebensform der Spezies verallgemeinern, sondern kann – wenn überhaupt – nur mit einer Instanz unterhalb der Ebene der Spezies zusammenhängen, etwa mit der Individual-Form.

Zumindest indirekt gibt es bei Foot eine Tendenz, die eine Negation der Lebensform bedeuten würde. Ich hatte bereits an einer früheren Stelle darauf hingewiesen, dass die relative Stabilität der allgemeinsten Merkmale einer Spezies für Foot nicht nur als epistemische, sondern sogar als ontologische Voraussetzung begriffen werden kann (s. Kap. 2.3.3). Würde sich also herausstellen, dass die allgemeinsten Merkmale einer Spezies *nicht* relativ stabil wären, gäbe es keine ontologische Grundlage, um ihren Mitgliedern eine gemeinsame Lebensform zu unterstellen (s. a. Lott & Groll 2015, S. 651). Eben in diesem instabilen Zustand könnten sich jedoch die Spezies auf unserer Welt faktisch befinden, je nachdem, wie weit oder eng man ›relative Stabilität‹ und ›allgemeinste Eigenschaften‹ versteht. Darüber hinaus vertritt Foot an verschiedenen Stellen – im Übrigen explizit ge-

gen Thompson gerichtet – die Position, dass sich die Normativität der generischen Aussagen über die Lebensform der Spezies daraus ableitet, dass diese Aussagen eine Rolle in der Erlangung von Gütern für das Individuum spielen (vgl. Foot 2004a, S. 50). Foot schreibt:

> Nehmen wir [..] an, es treffe […] nicht zu, daß andere Bienen Nektar finden, wenn sie auf die Bewegungen eines zum Stock heimkehrenden Individuums reagieren. In diesem Fall hätte das Tanzen einer Biene keinen Wert. Es wäre kein ›natürlicher Defekt‹ bei einer Biene, wenn sie nicht tanzen würde […]. (Foot 2004a, S. 143)

Die Erkenntnis dieser Tatsache des Lebens der Bienen, über die uns im Übrigen auch die Biologie informieren könnte, würde also – und das spricht gegen die Lesart von Thomas Hoffmann – zeigen, dass wir uns über eine bestimmte aristotelisch-kategorische Aussage getäuscht haben. Wenn wir diese Haltung ernst nehmen, dann könnte aber beispielsweise die Lahmheit der Hirsche im Dornendickicht (s. Kap. 2.4) für Foot eigentlich keinen Defekt darstellen, weil die Schnelligkeit für ihre Fähigkeit zur Gütererlangung unter ihren spezifischen Umständen gar keine Rolle spielt. Auch gibt es Andeutungen bei Foot, dass das Telos des Individuums mit seinen eigenen inneren Ressourcen und Potentialen korreliert ist (vgl. Foot 2004a, S. 123) bzw. dass sich das Telos erst deshalb konstituiert, weil im Individuum kausale Prozesse wirksam sind, die auf die Verwirklichung dieses Telos hinstreben (vgl. ebd., S. 50). Dass aber alle Mitglieder einer Spezies eigentlich die gleichen Potentiale und Wirkursachen aufweisen – und es nur aufgrund der Umwelteinwirkung zu unterschiedlichen Ergebnissen kommt –, ist jedoch eine falsche, widerlegbare These. Vor diesem Hintergrund ließe sich die Idee einer in der Natur des Individuums verankerten, kausal wirksamen Teleologie nur dann retten, wenn man gleichzeitig die Idee aufgeben würde, dass alle Mitglieder einer Spezies notwendigerweise die gleiche Natur bzw. Lebensform aufweisen müssten. Wenn die Verallgemeinerung der Natur der Individuen auf der Ebene der Spezies nicht gelingt, legt dies aber den Rettungsversuch nahe, sich auf jene basale Ebene zurückzubesinnen, die eigentlich auf höherer Ebene verallgemeinert werden sollte, nämlich ebendiese Natur des Individuums. Aus der Individual-Form – anstelle der Form der Spezies – könnte man möglicherweise immer noch Maßstäbe für eine interne, objektive Teleologie ableiten. Ein solches individuumsfokussiertes Modell lässt sich als Ausformulierung der *→Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik* verstehen, weshalb es für die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik eine systematische Option darstellt.

Auch wenn man diese systematische Option, wie ich bereits am Anfang dieses Kapitels erwähnt habe, aus einer bestimmten Interpretation des aristotelischen Werkes ableiten könnte, ist sie in der Moderne nur wenig diskutiert worden. Eine Ausnahme bilden hierbei zwei Artikel von Jeff McMahan (1996) und Garett Mer-

riam (2009), die eine solche Position im Kontext der ethischen Beurteilung des Phänomens der Behinderung in Erwägung gezogen haben. Beide argumentieren dagegen, dass die vermeintliche Speziesnorm für Menschen mit Behinderungen den angemessenen Maßstab des Gedeihens darstellt, und kritisieren damit auch den Spezies-Essentialismus, wie man ihn herkömmlicherweise der aristotelischen Tugendethik zuschreibt. Dass das, was innerhalb einer Spezies zu einem bestimmten Zeitpunkt als normal gilt, für jedes Mitglied der Spezies zum normativen Standard erhoben wird – zur Speziesnorm –, sei extern an das Individuum herangetragen, passe also nicht notwendigerweise zu seinen eigenen besonderen Bedürfnissen, seiner eigenen Güterstruktur. Diesen Aspekt habe ich bereits ausführlich diskutiert, weshalb er an dieser Stelle nicht weiter erläutert werden muss. Interessanterweise sieht Merriam jedoch eine Möglichkeit, das Programm der aristotelischen Tugendethik zu retten, und argumentiert in diesem Zuge für eine Position, die ich den *radikalen Individual-Essentialismus* nenne. Anstatt das gute Leben des Individuums an der Speziesnorm zu messen, müsse man fragen:

> Lebt eine Person, in Anbetracht ihrer individuellen Lebensumstände, gut oder schlecht? [...] Wenn wir erst einmal die Speziesnorm als Richtlinie für die Beurteilung menschlichen Gedeihens entfernt haben, bleibt uns nichts anderes übrig als die Berücksichtigung der individuellen Lebensumstände. Wenn wir diese Lebensumstände bestimmen, müssen wir die biologischen Faktoren des Individuums berücksichtigen, wie auch die kognitiven, psychologischen, sozialen und esoterischen Faktoren, die zusammengenommen sein Leben ausmachen. Diese Vision von *eudaimonia* hält immer noch an der aristotelischen Vorstellung fest, dass ›alles, was lebt, gut oder schlecht leben kann‹, während sie gleichzeitig den Spezies-Essentialismus vermeidet, der die originale Theorie des Aristoteles geplagt hat. (Merriam 2009, S. 135 f., Übers. d. Verf.)

Merriam zufolge gilt es also, die relevanten Faktoren zu identifizieren, die im Leben des Individuums eine Rolle spielen, und nur diese allein dürften einer Bewertung zugrunde gelegt werden (vgl. Merriam 2009, S. 136 f.). Man kann Merriams Position als eine der möglichen Ausformulierungen der eben dargelegten Tendenz bei Foot lesen. McMahan entwickelt eine ganz ähnliche Position:

> Der Fehler der Speziesnorm-Erzählung besteht darin, anzunehmen, dass das, was für ein Individuum als Gedeihen zählt, bestimmt wird von der Natur seiner Spezies. Dies mag wahr sein, wenn das Individuum ein typisches Mitglied seiner Art ist, aber wenn seine individuelle Natur in signifikanter Weise von dem abweicht, was die Art charakterisiert, dann wird seine Güterstruktur bestimmt *von seiner eigenen Natur.* Dies legt in einer ersten Annäherung nahe, dass die Frage, ob ein Wesen gedeiht oder bedauernswert *[unfortunate]* ist, davon abhängt, wie hoch der erreichte Grad des Wohlergehens in Relation zu seiner eigenen, angeborenen Kapazität hierzu ist, die bestimmt wird durch seine angeborenen kognitiven und emotionalen Kapazitäten. Wenn zum Beispiel der Grad des Wohlergehens eines Individuums weit hinter dem zurückbleibt, was im Rahmen seiner Kapazitäten liegt, dann ist es bedauernswert oder schlecht dran. (McMahan 1996, S. 17, Übers. und Herv. d. Verf.)

Die Schwierigkeit besteht nun allerdings für beide Ansätze darin, ein angemessenes Verfahren anzugeben, mit dessen Hilfe sich bestimmen lässt, was genau im Leben eines Individuums objektiv eine Rolle spielt, ohne dabei auf die vermeintlich normale Lebensform der Spezies referieren zu müssen. Es reicht hier nicht aus, zu sagen, man müsse einfach im Einzelfall schauen, was genau dem Individuum gut tue. Ein derartig vages Verfahren würde den Raum für subjektive und willkürliche Bewertungen öffnen, die die Verbindung zur objektiven Natur des Individuums zu verlieren drohen und dementsprechend einen extrinsischen Charakter annehmen oder das Paradigma der Tugendethik verlassen würden. Um die Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik im Sinne des radikalen Individual-Essentialismus auszuformulieren, müsste man also eine Theorie der Individual-Form haben, mit der eine immanente Teleologie verknüpft ist, über die wir objektiv die Güterstruktur des betreffenden Individuums bestimmen können. Die Ausführungen bei Merriam bleiben aber zum einen hinter diesem theoretischen Anspruch zurück, zum anderen legt Merriam den Fokus einseitig auf den Menschen, wodurch er von der hier verfolgten Methode abweicht. Da sich der Beitrag Merriams für die hier verfolgten Zwecke also nicht mehr verwenden lässt, werde ich, um die betreffende systematische Option dennoch weiter diskutieren zu können, selbst einige vielversprechende Varianten des radikalen Individual-Essentialismus konstruieren, wobei ich implizit auf Überlegungen von McMahan zurückgreife.

Um zu praktischen ethischen Ergebnissen führen zu können, müsste der radikale Individual-Essentialismus – genauso wie auch die spezies-essentialistischen Varianten der Tugendethik – auf einer Ontologie basieren, die sich auf die Lebewesen auf unserer Welt anwenden ließe. Der radikale Individual-Essentialismus wäre eine attraktive Position, wenn im Individuum eine feststehende Instanz existieren würde, die ihm die Endgestalt, die es ausbilden soll, von Anfang an als Ziel vorgäbe. Tatsächlich wurde noch im 20. Jahrhundert eine relativ ähnliche präformistische Vorstellung vertreten, nämlich dass das individuelle Genom, das bereits mit der Entstehung des Organismus fertig vorliegt, durch ein ›genetisches Programm‹ die Entwicklung dieses Organismus auf einen intern vorgegebenen Zielzustand hinsteuern würde, ohne sich in diesem Prozess selbst zu verändern (s. a. Vinci & Robert 2005, S. 201 f.). Das Genom wurde aufgrund dieser Eigenschaften als eine Art modernes Äquivalent zum aristotelischen Konzept der Form angesehen (s. z. B. Mayr 1991, S. 76 f.; 1998, S. 208). Da aber nicht alle Mitglieder einer Spezies das gleiche Genom aufweisen, hätte man auf diese Weise eine biologische Grundlage, um den Organismen auf der Erde Individual-Formen zuschreiben zu können. Allerdings gilt diese Position im modernen biologischen Diskurs als veraltet (s. Kap. 4.1).

Die Theorie, der Organismus würde einseitig von Genen gesteuert werden, lässt sich in dieser Form nicht mehr halten. Heutzutage wissen wir, es ist stattdessen »die Zelle bzw. – signalvermittelt – deren Umwelt«, die »situationsspezifisch die Expression bestimmter Gene [steuert]« (Seidel 2010, S. 212; s. a. Vinci & Robert 2005). Der Organismus selbst kann, je nachdem, mit welcher Umwelt er interagiert, verschiedene Phänotypen ausbilden. Wenn man jedoch nicht mehr von einer ›natürlichen‹ Umwelt ausgehen kann, die in der Lebensform der Spezies als feststehender Bezugspunkt angelegt ist, lässt sich in diesem Fall nicht mehr sagen, welcher dieser Phänotypen derjenige ist, der dem eigentlichen Wesen eines Individuums entspricht. Dass das endgültige Telos des Individuums bereits zum Zeitpunkt seiner Entstehung in einer Individual-Form festgelegt ist, der auch ein biologisches Substrat entspricht, scheint vor diesem Hintergrund nicht allgemein für die Lebewesen auf der Erde gültig zu sein. Allerdings lässt sich zumindest ein Aspekt, den eine Individual-Form aufweisen müsste, tatsächlich im individuellen Genom verorten, nämlich dass es der Entwicklung des Individuums eine Grenze setzt. Könnte sich ein Ding von sich aus unbegrenzt verändern, dann ließe sich nicht mehr sinnvoll von einem Wesen dieser Sache sprechen. In einem schwachen Sinn verkörpert das Genom also zumindest einen wichtigen Aspekt der Individual-Form eines Lebewesens, denn »Gene eines Organismus begrenzen den Raum seiner möglichen Eigenschaften« (Seidel 2010, S. 213).

Der radikale Individual-Essentialismus steht also unter anderem vor der praktischen Schwierigkeit, für die Lebewesen auf der Erde nachzuweisen, dass bei ihnen faktisch eine gleichbleibende Individual-Form existiert, die dem Individuum objektiv ein Telos vorgibt. Zweifellos könnte es aber zumindest auf anderen möglichen Welten Organismen geben, die in diesem Sinne verfasst sind. Es lässt sich aber noch nicht einmal völlig ausschließen, dass in der Zukunft neue biologische Erkenntnisse die Position des radikalen Individual-Essentialismus wieder attraktiv erscheinen lassen könnten. Der radikale Individual-Essentialismus ist also aufgrund dieser praktischen Schwierigkeit allein noch nicht theoretisch disqualifiziert, sondern repräsentiert weiterhin eine systematische Option im Spektrum der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik. Selbst wenn der radikale Individual-Essentialismus auf unserer Welt praktisch nicht anwendbar sein mag, gibt es aber dennoch einige Punkte, deren Diskussion – auch unter Ausblendung dieser Anwendungsprobleme – von Bedeutung für die Beurteilung der theoretischen Attraktivität dieser systematischen Option sein könnten. Versetzen wir uns also zum Zwecke der Diskussion in eine Welt, in der die Individual-Form von sich aus auf die Verwirklichung eines bestimmten Potentials, das wir als Telos auszeichnen können, hinwirkt. Fokussieren wir uns dabei zuerst nur auf einen einzigen Aspekt, etwa auf einen Organismus, der

bestrebt ist, unabhängig von allen Umwelteinflüssen eine bestimmte Fingerzahl auszubilden, die in seiner Individual-Form (bzw. seinem Genom) angelegt ist.

Der Unterschied zwischen dem radikalen Individual-Essentialismus und den spezies-essentialistischen Varianten der Tugendethik lässt sich am fiktiven Beispiel zweier Mitglieder der Spezies der Dreifinger-Faultiere verdeutlichen, die wir Al und Ben nennen können. Nehmen wir an, die Individual-Form von Ben ermöglicht ihm – so wie es für Dreifinger-Faultiere vermeintlich charakteristisch ist – drei Finger an jeder Hand auszubilden, aufgrund eines Unfalls verliert Ben jedoch jeweils einen Finger an seinen beiden Händen. Die Individual-Form von Al ermöglicht ihm hingegen aufgrund einer Genmutation maximal die Ausbildung von zwei Fingern an jeder Hand, es gelingt Al jedoch, diese Fingerzahl zu realisieren und sein ganzes Leben lang zu behalten. Gehen wir zusätzlich davon aus, dass in dieser möglichen Welt Faultiere mit einer Zweifinger-Hand vergleichsweise schlechter greifen können als Faultiere mit einer Dreifinger-Hand, und sie deshalb auch schlechter an Nahrung gelangen. In den spezies-essentialistischen Varianten der Tugendethik würden *sowohl* Mutanten-Al *als auch* Unfall-Ben einen Defekt aufweisen, weil die Eigenschaft, drei Finger an jeder Hand zu haben, als relativ stabile, allgemeine Eigenschaft der Dreifinger-Faultiere gilt, die darüber hinaus eine Rolle für das Überleben spielt. Erst wenn sich die Genmutation von Al auf der Ebene der Spezies durchsetzen würde, würde sich die ethische Bewertung wandeln.

Eine mögliche Variante des radikalen Individual-Essentialismus könnte das Telos des Individuums darin sehen, dass es das Potential, das in der eigenen Individual-Form angelegt ist, vollständig ausschöpft. Ich nenne dies die *abstrakt-perfektionistische* Variante des radikalen Individual-Essentialismus (s. a. McMahan 1996, S. 18 f.). Diese Variante ist ›abstrakt‹, weil sie von den konkreten Umweltbedingungen abstrahiert, unter denen das Individuum sein Potential faktisch entfaltet. Im Gegensatz zu den spezies-essentialistischen Varianten der Tugendethik würde man im Rahmen dieser abstrakt-perfektionistischen Variante des radikalen Individual-Essentialismus *nur* Unfall-Ben einen Defekt zuschreiben, *nicht aber* Mutanten-Al. Da Al aufgrund der Genmutation ohnehin nur zwei Finger an jeder Hand ausbilden kann, hat er sein eigenes Potential voll ausgeschöpft, wohingegen Ben aufgrund des Unfalls unter seinem eigenen Potential geblieben ist, das in der Ausbildung von drei Fingern an jeder Hand bestanden hätte. Da sich die Bewertung von Al und Ben nur an ihrer eigenen Individual-Form orientiert, bleibt sie immer gleich, egal wie sehr sich externe Faktoren, wie die Zusammensetzung der Spezies oder unsere begrifflichen Zuschreibungen, verändern. Selbst Doppelgänger von Al und Ben, die anderen Spezies entstammen oder keinen Abstammungszusammenhang aufweisen, würden – da sie die gleiche Individual-Form aufweisen – gleich bewertet. Diese

Variante des radikalen Individual-Essentialismus scheint damit in der Lage zu sein, das Problem der extrinsischen Bewertung zu lösen.

Nun könnte allerdings die irritierende Situation eintreten, dass eine Beobachterin, die Al und Ben im Erwachsenenalter begegnet, zwischen beiden gar keinen morphologischen Unterschied erkennen kann, obwohl doch das eine Individuum vermeintlich gedeiht und das andere durch einen Defekt gekennzeichnet sein soll. Werden in diesem Fall nicht also doch gleiche Individuen unterschiedlich bewertet? Tatsächlich scheint mir der Fall hier anders gelagert zu sein. Die Individuen, die hier unterschiedlich bewertet werden, haben schließlich, wenn auch nicht äußerlich sichtbar, faktisch eine unterschiedliche Individual-Form, die sie zum Zeitpunkt ihrer Geburt mit unterschiedlichen Potentialen ausgestattet hat (s. a. McMahan 1996, S. 19, 23). Außerdem haben sie eine völlig andere Lebensgeschichte. Wenn man sagt, das gute Leben liegt in der Verwirklichung des eigenen Potentials und sich dieses Potential auf das ganze Leben bezieht, dann ist eine solche Bewertung notwendigerweise auf die Berücksichtigung der Zeitachse angewiesen. Der Unterschied in der Bewertung referiert hier also doch auf einen Unterschied im Lebensverlauf und der materiellen Tiefenstruktur der betreffenden Individuen.

Neben der abstrakt-perfektionistischen Variante des radikalen Individual-Essentialismus scheint noch eine zweite Variante naheliegend, die ich die *konkret-perfektionistische* Variante nenne. Diese Variante zielt nicht auf die Verwirklichung des abstrakten Maximums des eigenen Potentials ab, sondern nur darauf, dass das Individuum das volle Potential ausschöpft, das unter den konkreten Lebensbedingungen realisiert werden kann, die das Individuum vorfindet (s. a. McMahan 1996, S. 20 ff.). Das heißt, wenn ein Individuum beispielsweise in einer Umwelt aufwächst, die – zufällig oder regulär – wenig Nahrung bietet, würde die resultierende Unterernährung des betreffenden Individuums keinen ethischen Defekt darstellen, selbst wenn der Körper eigentlich darauf abzielt, wohlgenährt zu sein. Unter diesen Voraussetzungen könnte nun *nicht nur* Mutanten-Al, *sondern auch* Unfall-Ben ein makelloses – also unbeschädigtes – gutes Leben zugesprochen werden, wenn der Unfall von Ben fremdverschuldet war und sich in Anbetracht seiner konkreten Lebensumstände nicht vermeiden ließ. Auch ein Doppelgänger von Ben, der unter gleichartigen Lebensbedingungen aufwachsen würde, hätte den gleichen ethischen Status. Damit kann auch diese Variante das Problem der extrinsischen Bewertung vermeiden.

Selbst wenn verschiedene Varianten des radikalen Individual-Essentialismus das Problem der extrinsischen Bewertung vermeiden können, scheinen sie mir aber dennoch andere Probleme zu erzeugen, die die Attraktivität dieser systematischen Option beeinträchtigen. Dabei ist gar nicht so entscheidend, wie die Vertreter des Spezies-Essentialismus einwenden könnten, dass wir von einem In-

dividuum, das ganz eigenartige, besondere, bislang unbekannte Eigenschaften aufweist, möglicherweise nicht sofort wissen können, was gut für es ist, weil wir seine Individual-Form noch nicht kennen. Im Prinzip hätten wir nämlich bereits bei dem nächsten Individuum, das dieselbe Individual-Form aufweist, eine bessere Informationslage. Angenommen wir hätten z. B. eineiige Zwillinge, von denen einer nach dem Konsum von Nüssen stirbt, dann müssen wir nicht zwingend eine Spezies kennen, für die es normal ist, allergisch auf Nüsse zu reagieren, um auf die Idee kommen zu können, dass der Konsum von Nüssen für den noch lebenden Zwilling möglicherweise auch nicht gut ist.

Ein Problem der abstrakt-perfektionistischen Variante liegt allerdings darin, das abstrakte Potential eines Individuums normativ zu strukturieren (vgl. McMahan 1996, S. 21 f.). Bei der Fingerzahl mag dieses Problem noch nicht auftreten, aber wenn das Telos des Individuums darin besteht, das eigene Potential vollständig auszuschöpfen, kann es passieren, dass dieses abstrakte Potential so vielfältig und unbestimmt ist, dass es – egal in welcher möglichen Welt – niemals vollständig verwirklicht werden kann. Am deutlichsten zeigt sich dies wohl am Menschen. Potentiell mag ein Mensch mit der entsprechenden Anleitung in jeder Kunst zur Meisterschaft gelangen können, allerdings bräuchte er, um dies in allen Künsten zu erreichen, mehr als nur ein Leben. Darüber hinaus ist nicht unbedingt jede Fähigkeit, die ein Lebewesen potentiell ausbilden kann, tatsächlich mit einem Nutzen verbunden. Ein Gorilla kann z. B. eine Gebärdensprache erlernen. Diese wird ihm jedoch nur in ganz bestimmten Umgebungen, etwa wenn er von Menschen für das Vorführen seiner Fähigkeiten belohnt wird, einen Nutzen bringen. Wenn es jedoch keinen externen Standard gibt – etwa die Spezies oder eine natürliche Umwelt – und wir für die Ableitung ethischer Maßstäbe allein auf die Individual-Form verwiesen werden, scheint es keinen wirklichen Anhaltspunkt zu geben, wie sich dieses Potential normativ strukturieren lässt, außer man nimmt von allen möglichen Welten diejenige Umwelt als Bezugspunkt, die der vollständigen Ausschöpfung des eigenen Potentials am nächsten kommt. Die bestmögliche Welt würde dann als ›natürliche Umwelt‹ festgelegt. Dies würde aber z. B. für bestimmte Beutetiere heißen, dass ihr ethisches Ideal eigentlich nur in einer Welt ohne Raubtiere realisiert werden könnte, die es ihnen unter anderem ermöglichen würde, ihr maximales Lebensalter zu erreichen. Gleichzeitig müsste es in dieser Welt ein optimales Nahrungs- und Bewegungsangebot geben, um ein optimales Wachstum zu ermöglichen. Damit erhält die abstrakt-perfektionistische Variante jedoch einen utopischen Zug, stellt also eine normative Überforderung für das Individuum dar, da nicht-rationale Lebewesen eine solche Welt natürlich nicht von sich aus – also durch eigene Aktivität – hervorbringen können. Es gibt für sie dann, zumindest auf unserer Welt, faktisch keine Möglichkeit, diesen ethischen Maßstab, der von ihrer konkreten Lebensrealität losgelöst ist, zu

erfüllen. Die völlige Verfehlung der eigenen Lebensrealität ist aber eigentlich ein Strukturmerkmal des ethischen Externalismus.

Vor diesem Hintergrund könnte man die konkret-perfektionistische Variante für erfolgversprechender halten, weil sie das Potential, dass das Individuum aus ethischer Perspektive verwirklichen muss, auf das einschränkt, was das Individuum unter seinen konkreten Lebensbedingungen tatsächlich in der Lage ist, zu realisieren. Diese Variante bleibt – selbst wenn sie den ethischen Externalismus überwinden mag – aber strukturell konservativ, weil sie keine Möglichkeit mehr besitzt, eine schlechte Umwelt aus ethischer Perspektive zu kritisieren, was mir ganz allgemein für eine ethische Theorie unattraktiv zu sein scheint. Das Individuum kann schließlich in jeder noch so schlechten Umwelt, die es vorfindet, ein makelloses gutes Leben erlangen. Dass aber Lebewesen, die aufgrund unglücklicher Lebensumstände bereits in frühester Kindheit sterben oder ihr Leben lang unter qualvollsten Bedingungen dahinvegetieren, ein makelloses gutes Leben aufweisen sollen, scheint den Begriff des guten Lebens übermäßig zu strapazieren, sodass seine Bedeutung vollständig ausgehöhlt wird. Eben weil der radikale Individual-Essentialismus der Einbindung in eine Lebensform keine konstitutive Bedeutung für die Erzeugung des Telos im Individuum zuschreibt, lässt sich aber die Veränderung einer solchen dysfunktionalen Lebensform gar nicht mehr thematisieren. Entweder kann der radikale Individual-Essentialismus also keine ethische Kritik schlechter Umweltbedingungen leisten oder er bringt eine völlig utopische Kritik vor, die ebenfalls keinen Wandel ermöglicht, weil sie nicht an den Konflikten in der Realität ansetzt, sondern nur den Abfall vom abstrakten Potential problematisiert, das sich ohnehin nie realisieren lassen wird. Damit ist – auch unabhängig von der Lösbarkeit der Anwendungsprobleme – die theoretische Attraktivität dieser systematischen Option auf einer weiteren Ebene in Zweifel zu ziehen. Dementsprechend kann der radikale Individual-Essentialismus nicht eindeutig als die attraktive, produktive Aufhebung des inneren Konflikts bei Foot gelten, nach der wir suchen.

Um die Probleme des radikalen Individual-Essentialismus zu vermeiden, scheint ein Element erforderlich zu sein, wie es unter Voraussetzung des Spezies-Essentialismus die Lebensform der Spezies dargestellt hat. In den speziesessentialistischen Varianten der naturalistischen Tugendethik hatte dieses Element die Funktion, das Potential eines Individuums in einen weiteren Kontext zu stellen, der zum einen auf in der Realität vorkommende Lebensbedingungen verweist, also auf den ›natürlichen Lebensraum‹. Zum anderen ließ sich durch diesen Kontext eine ethische Evaluierung des betreffenden Potentials vornehmen. Nur dasjenige Potential, dessen Verwirklichung eine positive Rolle für den erfolgreichen Abschluss des eigenen Lebenszyklus spielt, wurde auf diese Weise normativ ausgezeichnet. Zumindest scheinbar konnten auf diese Weise zwei

Dinge erreicht werden: Zum einen konnte man annehmen, dass das Telos des Individuums tatsächlich realisierbar ist – es wird schließlich keine utopische Umwelt als Maßstab gesetzt. Zum anderen scheint diese Konzeption sowohl Raum für eine ethische Kritik der Umwelt als auch des Individuums zu liefern. Schließlich wird es nicht dem Individuum angelastet, wenn es aufgrund unglücklicher Lebensumstände bestimmte Güter nicht erreicht. Umgekehrt lässt sich aber das Erreichen einer bestimmten Mindestschwelle der Gütererlangung weiterhin als Verfehlung des Telos des Individuums ethisch kritisieren. Trotz dieser theoretischen Vorzüge ist aber nach der bisherigen Diskussion der Weg verschlossen, den Spezies-Essentialismus einfach zu reaktivieren, weil er mit dem Problem der extrinsischen Bewertung einhergeht und damit seine attraktiven Momente in der praktischen Anwendung nicht zur Geltung kommen. Im Diskurs der neo-aristotelischen Tugendethik scheint es mir aber zumindest indirekt eine Tendenz zu geben, durch die sich eine Lösung erschließen könnte, worauf ich im folgenden Abschnitt eingehe.

3.4 Die Negation des Spezies-Essentialismus unter Beibehaltung des Konzepts der Lebensform

Die Position, auf die sich unser systematisches Interesse nun zubewegt, ist eine, die das Konzept der Lebensform (unter Berücksichtigung der ersten Natur) in irgendeiner Form bewahren kann, ohne dabei in das Problem der extrinsischen Bewertung zu geraten. Die Tendenz zu einer solchen Konzeption scheint mir im neo-aristotelischen Diskurs noch am ehesten bei Martha C. Nussbaum nachweisbar zu sein, deren Position unterschwellig auf eine Auflösung der konzeptuellen Verbindung von Lebensform und Spezies-Essentialismus hinausläuft. Nussbaum gesteht prinzipiell die Möglichkeit zu, dass Abweichungen von der Speziesnorm nicht per se als Defekt gewertet werden müssen, vertritt jedoch gleichzeitig die Position, dass diese abweichenden Phänomene trotzdem in eine Art gültiges ethisches Bezugssystem inkludiert werden müssen, das nun einmal, so ihre Ansicht, in der Regel mit der Lebensform der eigenen Spezies zusammenfalle, aus der sich dann auch der Maßstab für eine als defizitär geltende Behinderung ableite. Zumindest theoretisch erlaubt diese Position jedoch, dass die abweichenden Individuen unter bestimmten Bedingungen auch in die Lebensform einer *anderen* Spezies integriert werden könnten, wodurch sie in ein ethisches Bezugssystem wechseln würden, in der die betreffende Abweichung nicht mehr unbedingt als ein Defekt angesehen werden müsste und das dementsprechend ihrer eigenen, individuellen Natur besser entsprechen würde. Nussbaum lässt das Konzept

der Lebensform damit zwar weiterhin an den Speziesbegriff gekoppelt, da sie den Speziesbegriff jedoch in einem ganz eigenen, genuin ethischen Sinne verwendet, bereitet sie implizit die Entschärfung des problematischen Gehalts dieser Kopplung vor, der bei den anderen Ansätzen der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik aus der Vermischung biologischer und ethischer Kategorien resultierte (s. Kap. 2).

Nussbaum versteht das Menschsein als eine bestimmte Grundsituation in der Welt, mit der eine Reihe von Fähigkeiten und Grunderfahrungen einhergehen, die sich in einer Liste zusammenfassen lassen. Steht ein Lebewesen nicht in dieser Grundsituation in der Welt, gilt es auch nicht als ›Mensch‹ (vgl. Nussbaum 2010, S. 251 f.). In einer Version enthält die Liste bei Nussbaum folgende Einträge: Sterblichkeit und Körperlichkeit, Lust und Schmerz, kognitive Fähigkeiten und praktische Vernunft, (frühkindliche) Entwicklungsphasen, Bindung und sogar Humor (vgl. Nussbaum 1999c, S. 257–260). Nussbaums Äußerungen in den 1980er- und 1990er-Jahren hätte man, wie sie selbst schreibt, »so [..] verstehen können, daß es sich nicht länger um ein menschliches Leben handelt, sobald irgendeine der Fähigkeiten verlorengegangen ist« (Nussbaum 2010, S. 252 n18; s. a. Nussbaum 1999a, S. 56). Anstatt ein solches Individuum als defektes Exemplar seiner Spezies zu klassifizieren – so wie dies innerhalb der Standarderzählung des Konzepts der Lebensform vorgesehen wäre (s. Kap. 2.2.2) –, würde es dieser Auffassung zufolge also *gar nicht mehr* als ein solches Exemplar angesehen werden. Bei einer Spezies in diesem Sinne würde es sich folglich um eine streng extensionale *→logische Klasse* handeln. Insofern die Fortpflanzungsbeziehungen in dieser Definition des Menschseins keine Rolle spielen, entwickelt Nussbaum hier einen Begriff, der auf einer ganz anderen Ebene angesiedelt ist als das *→Speziesverständnis der Biologie.* Der Speziesbegriff, so wie er von Nussbaum praktisch verwendet wird, ist also kein biologischer, sondern – so wie bei Christine M. Korsgaard der Begriff ›Tier‹ (s. Kap. 3) – ein rein ethisch-normativer Begriff (vgl. Nussbaum 1999b, S. 190; s. a. Seidel 2010, S. 268). Folglich konkurrieren die betreffenden Speziesbegriffe auch nicht miteinander, sondern bezeichnen bloß mit dem gleichen Begriff Dinge, die ihrem Wesen nach voneinander unterschieden sind, so wie man mit dem Begriff ›Bank‹ entweder eine Sitzgelegenheit oder ein Kreditinstitut meinen kann. Damit bahnt sich hier eine Möglichkeit an, auf ontologischer Ebene die Vermischung des Konzepts der Spezies als einem logischen Individuum mit dem Konzept der Lebensform als logischer Klasse zu vermeiden, selbst wenn Nussbaum dieser Vermischung rein sprachlich gesehen immer noch Vorschub leisten mag. Diese Lesart, die man aus den Texten der frühen Nussbaum noch hätte herauslesen können, hat allerdings in *Frontiers of Justice* (2006) eine Umdeutung erfahren. Aus Gründen der Darstellung scheint es mir jedoch sinnvoll zu sein, diese frühere (Pseudo-)Position von Nussbaum eigenständig zu

entwickeln, bevor wir uns der offiziellen Position der späten Nussbaum zuwenden.

Wenn die Zuschreibung, dass ein Lebewesen ein ›Mensch‹ ist, bloß erfordert, dass dieses Lebewesen in jener Grundsituation in der Welt steht, die durch die obige Liste von Fähigkeiten beschrieben wird, dann könnte prinzipiell auch ein Mitglied einer anderen biologischen Spezies ein ›Mensch‹ sein. Dies scheint gar nicht einmal so unintuitiv zu sein. Wenn wir beispielsweise Lebewesen auf einer uns bisher unbekannten Insel entdecken würden, die sich von anderen Menschen nur dadurch unterschieden, dass sie grüne Haare hätten, und wir aber herausfänden, dass sie sich mit den Mitgliedern unserer eigenen Spezies nicht erfolgreich fortpflanzen können, dann würden diese Individuen zwar biologisch gesehen nicht zur Spezies *Homo sapiens* gehören (vgl. Seidel 2010, S. 268). Da sie sich aber in der gleichen Grundsituation in der Welt befänden wie wir – die grünen Haare ändern ja hieran nichts Wesentliches –, könnten wir sie trotzdem als ›Menschen‹ ansehen und dementsprechend sagen, dass für sie ethisch gesehen die gleichen Dinge wichtig wären wie für uns. Das gleiche Verfahren ließe sich dann womöglich auch auf Neandertaler oder genmodifizierte Affen anwenden. Umgekehrt wäre ein Mitglied von *Homo sapiens*, das Unsterblichkeit erlangen würde, kein ›Mensch‹ mehr, weil es sich nicht mehr in der Grundsituation befände, die nach Nussbaum das Menschsein charakterisiert.

Dass bestimmte Individuen nicht als ›Menschen‹ klassifiziert werden, sagt bei Nussbaum im Übrigen noch »nichts darüber aus, was wir ihnen moralisch schuldig sind« (Nussbaum 1999b, S. 199). Ich gehe in dieser Arbeit nicht davon aus, dass ›Menschen‹ die einzigen Lebewesen sein müssten, die eine Würde oder Rechte haben. Insofern die Tugendethik aber auch vielfach die Vorstellung abgelehnt hat, man könne Lebewesen aufgrund bestimmter Fähigkeiten einen besonderen moralischen Status zuschreiben oder dass dieser Status für die ethische Beurteilung der Behandlung eines Lebewesens überhaupt entscheidend wäre (s. z. B. Hursthouse 1991, S. 235 f.; 2006), kann diese Debatte hier ausgeklammert werden. Wenn wir im Rahmen einer Ethik des guten Lebens bleiben, dann ist mit der Zuschreibung ›Mensch‹ nur gemeint, dass das gute Leben dieses Lebewesens in der Ausbildung bestimmter Fähigkeiten, Verhaltensweisen oder Charaktereigenschaften besteht, die sich in einer Liste zusammenfassen lassen, die in Bezug zu den Grunderfahrungen und Fähigkeiten des Individuums stehen. Auf ethisch-politischer Ebene ist damit natürlich die Frage verbunden, welche Förderung bestimmte Individuen erhalten sollten, zumindest unter der Voraussetzung, dass es ein Anliegen der betreffenden Gesellschaft ist, das Gedeihen ihrer Mitglieder zu fördern. Um die verschiedenen Ebenen, die hier verhandelt werden, klarer zu trennen, scheint es mir hilfreich zu sein, sprachlich stärker zu differenzieren, als dies Nussbaum tut. Anstatt in allen Fällen unterschiedslos ein und denselben

Begriff (nämlich Mensch) zu gebrauchen, könnte man, wenn es um die ethische Ebene geht, stattdessen vom ›Menschen‹ (mit Anführungsstrichen) oder von der *M-Liste* reden, und, wenn es um die biologische Ebene geht, statt von biologischen Menschen von *Mitgliedern der Spezies Homo sapiens.*

Nehmen wir nun an, ein Nachkomme eines Mitglieds von *Homo sapiens* wäre aufgrund einer Genmutation unfähig, Humor und Bindungsgefühle bzw. überhaupt Emotionen auszubilden, hätte aber eine ausgeprägte Begabung zum logischen Denken und Handeln, wie sie für ›Menschen‹ völlig untypisch bzw. sogar unpassend wäre. Dieses Individuum – nennen wir es Spock – würde zwar zur biologischen Spezies *Homo sapiens* gehören, aber wir könnten Spock gemäß der (Pseudo-)Position der frühen Nussbaum nicht als ›Menschen‹ klassifizieren bzw. würde für ihn nicht die M-Liste gelten, da er nicht in der dafür erforderlichen Grundsituation in der Welt stünde. Die frühe Nussbaum schreibt, hätte ein Mensch »die Fähigkeit zur Bildung emotionaler Beziehungen verloren«, würde der Schluss durchaus naheliegen, »daß er kein menschliches Leben mehr führt« (Nussbaum 1999b, S. 199). Eventuell könnten wir allerdings sagen, dass Spocks gutes Leben eben nichts mit Humor und Bindungen zu tun hat, sondern mit der Ausbildung logischen Denkens und Handelns. Für ihn würde also eine eigene Liste gelten, etwa die Liste von ›Vulkaniern‹, wie wir Lebewesen nennen könnten, die in dieser alternativen Grundsituation in der Welt stehen. Indem wir Spock in ethischer Hinsicht als ›Vulkanier‹ klassifizieren, drücken wir damit aus, dass für sein gutes Leben eine andere Liste von Fähigkeiten relevant ist als für ›Menschen‹ – nämlich die V-Liste. Wir drücken auf diese Weise auch aus, dass Spock nicht etwa ein beschädigter ›Mensch‹ ist und wir machen auch keine Wertung, ob es abstrakt gesehen besser ist, ›Mensch‹ oder ›Vulkanier‹ zu sein. Spocks Zugehörigkeit zur biologischen Spezies *Homo sapiens* wird durch diese genuin ethischen Zuschreibungen natürlich nicht tangiert. Dass wir aus ethischer Perspektive feststellen, dass für das Gedeihen von Spock andere Dinge wichtig sind als für ›Menschen‹, ändert ja noch nichts an seiner Fortpflanzungsfähigkeit und seinen Abstammungsbeziehungen.

Diese bisherigen Überlegungen sind mit dem radikalen Individual-Essentialismus vereinbar (s. Kap. 3.3), auch wenn wir im Rahmen der Ausführung dieser (Pseudo-)Position der frühen Nussbaum darüber hinaus Lebewesen, die eine bestimmte Individual-Form aufweisen, in →*hypothetischen Spezies* zusammenfassen, also bei faktisch wesensgleichen Individuen unabhängig von der biologischen Spezieszugehörigkeit ethische Verallgemeinerungen vornehmen. Diesen Zug – also den verallgemeinernden Individual-Essentialismus – haben wir bereits im Rahmen einer bestimmten Interpretationslinie des aristotelischen Werkes kennengelernt, auf die ich am Anfang dieses Kapitels eingegangen bin. Was ist nun aber im Fall von Mitgliedern der Spezies *Homo sapiens* mit bestimmten

Behinderungen, die – anders als Spock – nicht in der Lage sind, ihr Leben selbstständig zu organisieren? Nehmen wir etwa an, dass es einem Mitglied von *Homo sapiens* aufgrund einer Genmutation unmöglich wäre, ein Verständnis für Sprache zu entwickeln und das kognitive Niveau eines sechs Monate alten Säuglings zu übersteigen, auch wenn es andere Bedürfnisse haben könnte, etwa nach Zuneigung oder Aufmerksamkeit. Nennen wir dieses Individuum Sesha. Nussbaum räumt ein, dass es sich »als nötig erweisen [kann], das Fähigkeitenziel mit Bezug auf einen bestimmten Typus von Behinderten zu spezifizieren« (Nussbaum 2003, S. 198). In schweren Fällen, wie dem eben beschriebenen, muss sich Nussbaum zufolge

> unsere auf die Speziesnorm beziehende Position [..] für eine Sichtweise des Menschen entscheiden: Entweder sagen wir, daß Sesha einer ganz anderen Lebensform angehört, oder wir sind der Ansicht, daß sie nie ein im vollen Sinne gedeihendes menschliches Leben führen wird, ungeachtet all unserer Bemühungen. (Nussbaum 2010, S. 259 f.)

Wenn wir sagen würden, Sesha wäre ein ›Mensch‹ – in dem Sinn, dass für sie die M-Liste ethische Gültigkeit besitzt –, dann würden wir damit im Rahmen einer Ethik des guten Lebens sagen, dass sie auch die gleichen Eigenschaften und Fähigkeiten auszubilden hätte wie alle ›Menschen‹, um ein gutes Leben zu führen, etwa die Vernunft. Daraus könnte möglicherweise folgen, dass wir Anstrengungen unternehmen sollten, um Seshas Potential zu erhöhen, die Fähigkeiten der M-Liste auszubilden, etwa durch Gentechnik, wenn alle anderen Wege verschlossen sind. Gleichzeitig sagen wir damit, dass Sesha in ihrer jetzigen Verfassung einen Defekt aufweist, dass also etwas nicht so ist, wie es sein sollte. Die Alternative bestünde darin, anzunehmen, dass für Sesha andere Fähigkeiten und Eigenschaften wichtig sind, um ein gutes Leben zu führen – ihr gutes Leben also nicht an die M-Liste gekoppelt ist, sondern an eine noch genauer auszuführende S-Liste. Dies scheint die Perspektive zu sein, die der radikale Individual-Essentialismus vorschlagen würde und die implizit in der starken Version der (Pseudo-)Position der frühen Nussbaum angelegt wäre. Würde man Lebewesen gemäß der M-Liste bewerten, obwohl diese, was ihre Grunderfahrungen anbelangt, sehr weit von einer menschlichen Grundsituation in der Welt entfernt sind und nicht von sich aus in der Lage sind, die Fähigkeiten auf der M-Liste zu erwerben, dann würde ab einem gewissen Punkt unklar werden, wo die Grenze zu ziehen ist und für wen diese Liste eigentlich gilt. So mögen ›normale‹ Schimpansen, was ihre Fähigkeiten und ihr Potential angeht, den ›Menschen‹ weitaus näher stehen als Sesha. Sollten wir also auch die Schimpansen dahingehend fördern (oder sogar gentechnisch verändern), dass sich ihre Fähigkeiten der M-Liste annähern?

In *Frontiers of Justice* argumentiert die späte Nussbaum dafür, »Seshas Leben als menschliches Leben [anzu]sehen« (Nussbaum 2010, S. 260), nicht aber das

der Schimpansen, für die eine andere Fähigkeitenliste ethisch gültig sei. Der Unterschied zwischen Sesha und den Menschenaffen sei nämlich, dass sich Lebewesen, die die gleiche Individual-Form aufweisen wie Sesha – etwa weil sie durch die gleiche Genmutation gekennzeichnet sind –, nicht sinnvoll als eine eigene hypothetische Spezies klassifizieren lassen, weil sie schließlich keine eigenständige, autonome Lebensform begründen können, die sich tatsächlich als solche reproduziert. Die Menschenaffen können ihren Lebenszyklus unabhängig von der Mitwirkung von ›Menschen‹ erfolgreich abschließen, Sesha (oder auch ein Verbund von Sesha-Doppelgängern) jedoch nicht (vgl. Nussbaum 2010, S. 266 f.). Weil die menschliche Lebensform von Menschen mit bestimmten Behinderungen »nicht einfach verlassen« werden kann, sodass sie z. B. »in einer Gemeinschaft von nichtsprachlichen Wesen, etwa von Primaten« leben können, sei die Spezieszugehörigkeit in dem Fall von Sesha relevant und würde trotz des abweichenden Potentials darüber bestimmen, dass für Sesha die M-Liste den Maßstab des Gedeihens spezifiziert (vgl. ebd., S. 493).

Man könnte meinen, dass die späte Nussbaum auf diese Weise praktisch gesehen doch wieder der Problematik der Vermischung biologischer und ethischer Kategorien verfällt. Strukturell gibt es jedoch auch in dieser späteren Position von Nussbaum weiterhin einen Unterschied zu den anderen spezies-essentialistischen Interpretationen des Konzepts der Lebensform im Spektrum der neoaristotelischen, naturalistischen Tugendethik. Im Rahmen des Ansatzes von Nussbaum schiene es nämlich prinzipiell noch zulässig, dass wir z. B. Spock, der sein Leben selbst organisieren kann und auch gar nicht auf Bindungen angewiesen ist, legitimerweise einer anderen Lebensform zuordnen könnten, obgleich er ein Mitglied der Spezies *Homo sapiens* ist (vgl. Nussbaum 2010, S. 494). Und wenn es wirklich auf einem anderen Planeten oder irgendeiner Insel eine Spezies gäbe, für die die V-Liste normal wäre, und die Mitglieder dieser Spezies bereit wären, Spock in ihre eigene Lebensform einzugliedern, wäre dieser Wechsel aus der Perspektive von Nussbaum wohl ethisch unproblematisch. Ein solcher Wechsel des ethischen Bezugssystems bzw. der Lebensform wäre jedoch im Rahmen der anderen Ansätze der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik völlig unvorstellbar und dementsprechend auch nicht ethisch legitim.

Obwohl Nussbaum in vereinfachender Weise weiterhin von der *Speziesnorm* spricht, lässt sich ihre Argumentation doch so deuten, dass hier letztlich nicht die Spezies, sondern eine von der Kategorie der biologischen Spezies unabhängige *Lebensform* die zentrale Rolle dafür spielt, welche Liste von Fähigkeiten für ein Individuum relevant ist. Das Konzept der Lebensform bei Nussbaum bildet gewissermaßen den Rahmen, in den wir Lebewesen einordnen müssen, wenn wir nach deren gutem Leben fragen. Erst dadurch lässt sich überhaupt das Potential eines Individuums unter einem normativen Gesichtspunkt deuten (vgl.

Nussbaum 2010, S. 494, 496). Auf diese Weise würde Nussbaum ein Kriterium liefern, das sich zur Lösung der Probleme des radikalen Individual-Essentialismus heranziehen ließe (s. Kap. 3.3). Eine solche Konzeption könnte nämlich – im Unterschied zur konkret-perfektionistischen Variante des radikalen Individual-Essentialismus – Gründe dafür geben, dass ein Leben, das bestimmte Mindestbedingungen nicht erfüllt, nicht ›gut‹ genannt werden kann. Bei Nussbaum ist diese Mindestbedingung die Autonomie oder eigenständige Reproduktionsfähigkeit einer Gruppe von Lebewesen mit den gleichen grundlegenden Eigenschaften und Potentialen. Gleichzeitig hätte der Ansatz von Nussbaum die Möglichkeit, dass Lebewesen nicht notwendigerweise anhand einer Lebensform, die vermeintlich im Wesen ihrer eigenen Spezies liegt, gemessen werden müssen, wenn sie nämlich, wie z. B. Spock, eine eigene Lebensform hervorbringen können, wodurch in ihrem Ansatz eine Art Hintertür enthalten ist, die den Ausstieg aus dem Spezies-Essentialismus ermöglichen könnte. Ich will im nächsten Teil dieses Buches einen funktionsfähigen Ansatz entwickeln, der die systematische Option, die hier bei Nussbaum vage angedeutet ist, eigenständig entwickelt. Den ersten Teil dieses Buches werde ich nun mit einem Fazit abschließen.

3.5 Fazit zum ersten Teil

In diesem ersten Teil habe ich dargelegt, dass sich der Ansatz von Philippa Foot – der als paradigmatisches Beispiel für die Strömung der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik insgesamt gelten kann – durch einen inneren Konflikt auszeichnet, der zum Ausgangspunkt einer immanenten Kritik werden kann. Dieser innere Konflikt ergibt sich daraus, dass Foot einerseits an ihre eigene Theorie den Anspruch stellt, die Individuen einer intrinsischen Bewertung zu unterziehen, die an ihrer eigenen Natur ansetzt, aber andererseits versucht, diese Natur mithilfe einer spezies-essentialistischen Interpretation des Konzepts der Lebensform zu bestimmen. Da Foot jedoch, um einen ethischen Regress zu vermeiden, die Evolution als Tatsache anerkennt, erzeugen diese beiden Ebenen systematisch Unstimmigkeiten, während sie irrtümlicherweise davon ausgeht, die Effekte der Evolutionstheorie wären für den Gegenstandsbereich, der sie interessiert, irrelevant. In diesem Zuge kommt es zu einer gefährlichen Vermischung des philosophischen Konzepts der Lebensform als einer logischen Klasse mit dem biologischen Konzept der Spezies als einem logischen Individuum. Will man Gruppen, deren Wesensmerkmal es ist, dass sie divers verfasst sind – ansonsten könnten sie nicht evolvieren –, eine einheitliche, für einen längeren Zeitraum gleichbleibende Speziesnorm unterstellen, die für alle Mitglieder der Spezies gleichermaßen gültig ist, wird die betreffende Speziesnorm zu einem

fiktiven Konstrukt, das die Lebensrealität der Mitglieder dieser Spezies zu verfehlen droht und in diesem Sinne extern an sie herangetragen wird. Die Idee einer intrinsischen Bewertung, die das Fundament von Foots Ansatz darstellt, wird auf diese Weise unterminiert.

Die weitere Diskursentwicklung der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik lässt sich als Versuch der Entwicklung von Lösungsvorschlägen für die Aufhebung dieser Spannung aufschlüsseln, ohne dass diese Spannung dabei überhaupt immer so klar verstanden worden wäre. In diesem Zuge kommt es jedoch jeweils zur Aufgabe eines der zentralen Eckpfeiler des ursprünglichen Projekts, wie es von Foot formuliert wurde. Die Rettungsversuche, die auf der Negation des begrifflichen Vorrangs des Guten, der Negation einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen, der Negation des Individuums und der Negation der Lebensform basieren, lassen sich zwar jeweils so formulieren, dass sie keinen inneren Widerspruch mehr ausdrücken. Gleichwohl lässt sich begründet bezweifeln, ob es diesen Ansätzen gelingt, die Attraktivität des ursprünglichen Projekts bestmöglich zu bewahren. Die Aufgabe der gemeinsamen Bewertungsstruktur oder des begrifflichen Vorrangs des Guten führt letztlich dazu, dass das Paradigma der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik in einem ganz anderen Paradigma aufgeht. Durch die Aufgabe der intrinsischen Bewertung wird der ursprüngliche Ansatz von Foot komplett ausgehöhlt. Und die Aufgabe des Konzepts der Lebensform erzeugt neue systematische Probleme in der Anwendung der Ethik auf die Lebewesen auf der Erde.

Meine erste Hauptthese (s. Kap. 1.3), dass die spezies-essentialistische Interpretation des Konzepts der Lebensform das Paradigma der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik in einen inneren Konflikt stürzt, eine permanente Spannungsquelle erzeugt, die dieses Paradigma letztlich funktionsuntüchtig macht, wenn der betreffende Konflikt nicht produktiv aufgehoben werden kann, sehe ich demnach als bestätigt an. In der Suche nach Lösungen für diesen Konflikt sind jedoch noch nicht alle systematischen Optionen ausgeschöpft worden. Wenn es gelingen würde, das Konzept der Lebensform vom Spezies-Essentialismus zu lösen, entstünde eine Möglichkeit, die anderen Strukturelemente von Foots Ansatz – auch wenn sie in diesem Prozess der Weiterentwicklung verändert werden – in ihrer grundlegenden Ausrichtung beizubehalten. Der Spezies-Essentialismus scheint mir dabei, was seine theoretische Überzeugungsfähigkeit angeht, das argumentativ schwächste Glied in der Kette der Elemente zu sein, die den ursprünglichen Ansatz von Foot ausgemacht haben. Die Loslösung des Konzepts der Lebensform vom Spezies-Essentialismus, um den attraktiven Gehalt des Ansatzes von Foot zu bewahren – also die kritische Wendung dieses Konzepts –, verweist jedoch letztlich auf die Entwicklung einer kritischen Theorie der Tugendethik.

II
Eine (meta-)kritische Theorie biologischer Lebensformen

4 Vorüberlegungen zu einem neuen Verständnis der Teleologie von Lebewesen

Ausgehend von meiner Kritik der *→neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik* im ersten Teil dieses Buches, die einen inneren Konflikt zwischen ihren eigenen Ansprüchen und Konzepten offengelegt hat, versuche ich in den nun folgenden beiden Teilen die theoretischen Grundlagen zu entwickeln, um diesen Konflikt – unter Beibehaltung der zentralen Strukturelemente dieses Paradigmas – im Programm einer kritischen Theorie der Tugendethik produktiv aufheben zu können. Dabei halte ich methodisch an der Annahme der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik fest, dass die Untersuchung, worin das gute Leben von arationalen Lebewesen besteht, uns über die Struktur ethischer Bewertungen im Allgemeinen Aufschluss geben kann. Die Aufgabe des zweiten und dritten Teils besteht also darin, auf verschiedenen Ebenen eine neue Ausformulierung der *→Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik* zu leisten. In diesem Zuge werde ich ein neues Verständnis von Teleologie entwickeln, das die bisherige Bewertungsfigur, die mit dem Konzept der immanenten Teleologie ausgedrückt wurde, beerben wird, da sich die bisherigen Vorschläge zur Umsetzung dieser Idee für die Fortführung des Paradigmas der Tugendethik als unattraktiv erwiesen haben.

Die Form der Teleologie, die ich vorschlagen werde, lässt sich als eine *dialektische* Teleologie spezifizieren. Die für die Tugendethik relevante Teleologie kann nicht einseitig in das Individuum, die Lebensform oder die Umwelt gelegt werden, da sich diese Ebenen in einem anhaltenden Prozess der wechselseitigen, konflikthaften Erzeugung befinden. Dementsprechend kann sich die Teleologie, die für das Individuum ethische Maßstäbe generiert, auch erst in diesem Prozess herausbilden. Dialektische Teleologie bleibt aber nicht bei der faktischen Beziehungssituation stehen, in der sie sich herausgebildet hat, sondern sie kann ihre Beziehungsseiten über sich selbst hinaustreiben, indem sie zur Aufhebung der in dieser Beziehung bestehenden Konflikte drängt und in diesem Zuge auf immer höhere Stufen der Konfliktbewältigung gelangt. Die dialektische Teleologie wird sich damit als das zentrale theoretische Werkzeug einer kritischen Theorie der

Tugendethik erweisen, mit deren Hilfe wir ein neues Schema für die Ableitung ethischer Maßstäbe gewinnen.

Der zweite Teil handelt, gemäß der dargelegten Methodik, von der Entwicklung einer dialektischen Teleologie auf der Ebene biologischer Lebensformen. Man kann auch sagen, es ginge mir dabei um die Entwicklung einer *kritischen Theorie biologischer Lebensformen*. Der ›kritische‹ Gehalt dieses Unternehmens liegt darin, dass hier ein allgemeiner Zusammenhang zwischen ethischen Maßstäben und Lebensformen dargelegt wird, der theoretisch Kritik ermöglichen können soll, nämlich an den Stellen, wo diese ethischen Maßstäbe nicht erfüllt werden (s. a. M. Thompson 2011, S. 105). In gewisser Weise bewegen wir uns dabei aber immer noch auf einer Metaebene, weil damit noch nichts darüber ausgesagt wird, was wir Menschen im Rahmen unserer konkreten Lebensform praktisch kritisieren sollten. Die Einsicht aber, dass es einen solchen allgemeinen Zusammenhang von ethischen Maßstäben und Lebensformen gibt, der prinzipiell zum Ansatzpunkt für eine ethische Kritik werden kann – und zwar theoretisch schon auf der Ebene der einfachsten biologischen Lebensformen –, lässt sich damit auf jede Lebensform, also auch auf unsere eigene, anwenden (s. a. Laland et al. 2000, S. 132). Diese Einsicht wird damit zur Grundlage für eine kritische Theorie der Tugendethik auf der Ebene menschlicher Lebensformen, selbst wenn sie dafür noch auf eine höhere Stufe gehoben werden muss, um den Besonderheiten menschlicher Lebensformen gerecht zu werden. Genauer gesagt ist die kritische Theorie biologischer Lebensform hier also als eine Art *meta*kritische Theorie zu verstehen oder, in anderer Terminologie, als kritische Metatheorie (vgl. Celikates 2009, S. 184, 229). Da die Bewertung im Kontext menschlicher Lebensformen innerhalb der Kategorie von Bewertungen, die Lebewesen betreffen, in meinem Modell nur einen Sonderfall darstellt, und keine völlig eigenständige Kategorie, teile ich die verbleibende Untersuchung in die Beschäftigung mit biologischen Lebensformen im Allgemeinen und menschlichen Lebensformen im Besonderen auf. Die Behandlung der menschlichen Lebensform als einem Sonderfall biologischer Lebensformen wird schließlich den dritten Teil dieses Buches ausmachen.

Da sich die Orientierung an der Ontologie der Alltagssprache als unbefriedigend herausgestellt hat, um die Strukturen der Wirklichkeit angemessen abzubilden, braucht die Fortführung des Projekts der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik einen neuen Ausgangspunkt, um ein Verständnis dieser Strukturen erarbeiten zu können. Da uns die betreffenden Strukturen der Wirklichkeit jedoch nur in (tugend-)ethischer Hinsicht interessieren, können wir uns in dem Versuch, diese Strukturen zu verstehen, auf jenen Aspekt der Wirklichkeit beschränken, der die Teleologie von Lebewesen betrifft. Die Reichweite der hier zu entwickelnden Ontologie lässt sich auf diese Weise deutlich reduzieren. Dabei zielt die ethische Theorie weiterhin darauf ab, auf die Lebewesen anwendbar zu

sein, wie sie wirklich auf unserer Erde existieren. Dieser Gegenstand überschneidet sich prinzipiell mit dem Gegenstand der Biologie. Folglich bietet es sich an, in der Entwicklung dieses neuen Ausgangspunktes an den biologischen Diskurs anzuknüpfen (s. a. Moosavi 2019b, S. 43; Snow 2021, S. 85).

Man könnte meinen, dieses Vorgehen würde einen fundamentalen Bruch mit dem Projekt der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik bedeuten, wie es bislang verfolgt wurde. Schließlich lief der Trend innerhalb dieser Strömung, der sich insbesondere im letzten Jahrzehnt abgezeichnet hat, auf eine immer weitere Abkoppelung vom biologischen Diskurs hinaus, um den Problemen, die von dieser Seite aus zu entstehen drohten, aus dem Weg zu gehen (s. Kap. 3.1). Ein solcher Bruch legte sich aber überhaupt erst nahe, weil man auf der einen Seite die Erkenntnisse der Biologie mit einem Ultra-Darwinismus identifizierte und sich auf der anderen Seite zu früh auf den *folk essentialism* festgelegt hatte. Ich werde in diesem Kapitel aber zeigen, dass nicht nur der *folk essentialism,* sondern auch der Ultra-Darwinismus das Leben auf unserer Erde unangemessen konzeptualisieren (s. a. Moosavi 2019a; 2019b, S. 42). Vor diesem Hintergrund scheint es mir möglich zu sein, das Verhältnis von Tugendethik und Biologie neu auszuloten und in eine produktive Beziehung zu bringen. Die Rede von einer ›naturalistischen‹ Tugendethik, die in der jüngsten Zeit zunehmend im Sinne eines idealistisch-hermeneutischen Naturalismus ausgelegt worden ist (s. Kap. 1.1 und 3.2), erhält auf diese Weise wieder einen stärker materialistischen Gehalt. Auch wenn eine solche materialistisch gedeutete naturalistische Tugendethik sich in eine größere theoretische Nähe zur Biologie als Naturwissenschaft begibt, bedeutet dies aber noch nicht automatisch die Übernahme eines szientistischen Weltbildes, das Objektivität mit einem desinteressierten Standpunkt gleichsetzt, der rein von Erfahrungen ausgehend versucht, Zusammenhänge im Bereich organischer Materie wertneutral zu beschreiben. Wissenschaftstheoretisch gesehen gibt es nämlich gute Gründe, die Methodik der Biologie als stärker wertorientiert zu verstehen, also als an der funktionalen Einheit des von ihr untersuchten Gegenstandes – des Organismus – interessiert (s. Kap. 4.2.3; s. a. Janich & Weingarten 1999, Kap. 4).

Im tiefsten Kern der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik liegt meines Erachtens nicht eine bestimmte These innerhalb der Sprachphilosophie – also eine spezifische, durch die Sprache inspirierte Ontologie –, sondern überhaupt und allgemeiner eine Ontologie, die an der teleologischen Verfasstheit der Lebewesen, *wie sie wirklich sind,* ansetzen muss, um selbst funktionstüchtig sein zu können (s. Kap. 2.2.1). Die Sprachphilosophie – die Entdeckung der Lebensform der Spezies als System aristotelisch-kategorischer Aussagen – ist aber, wie auch die Formlehre des Aristoteles, prinzipiell *nur eine* Möglichkeit, um ein solches Unternehmen zu betreiben. Da die bisherigen Rettungsversuche der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik durch ihre Verflechtung mit dem

Essentialismus kontaminiert sind, bietet es sich an, dass wir an den tiefsten Kern dieses Paradigmas zurückkehren und weitere, bislang unbeachtete Möglichkeiten ausschöpfen, um zu einer neuen Ausformulierung der Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik zu gelangen. In gewisser Weise wird damit das ursprüngliche Projekt, ein der Wirklichkeit angemessenes Verständnis der Teleologie von Lebewesen zu entwickeln, erneut aufgenommen, unter Aufgabe eines Großteils der bislang entwickelten konkreten Inhalte. Ebendieser Schritt hat sich jedoch in der Entwicklung vom Aristotelismus zum Neo-Aristotelismus schon einmal ereignet, weshalb das Unternehmen einer solchen Weiterentwicklung des Neo-Aristotelismus von den Vertretern dieser Strömung nicht grundsätzlich abgelehnt werden kann, ohne auch die Legitimität ihres eigenen Ursprungs infrage zu stellen.

Natürlich wird sich der biologische Diskurs, den wir im Folgenden behandeln wollen, nicht im Anschluss unmittelbar in den ethischen Diskurs überführen lassen. Der biologische Diskurs kann uns jedoch Rohressourcen liefern, die die Ethik nutzen kann, um ein Verständnis der teleologischen Ausrichtung von Lebewesen zu erarbeiten und bestimmte Irrwege – wie den *folk essentialism* – von Anfang an zu vermeiden (vgl. Snow 2021, S. 85). Als Vorüberlegungen zu einem solchen neuen Verständnis der Teleologie von Lebewesen will ich mich in der Folge mit dem biologischen Diskurs um die Beziehung von Individuum, Genom und Umwelt (Kap. 4.1) und dem Diskurs um den Funktionsbegriff (Kap. 4.2) beschäftigen.

4.1 Der biologische Diskurs um die Beziehung von Individuum, Genom und Umwelt

Als sich immer deutlicher abzeichnete, dass die Position der wissenschaftlichen Biologie mit den Ideen der *folk biology* völlig unvereinbar ist, schlug der tugendethische Diskurs in seiner Interpretation der Biologie überwiegend in das andere Extrem um, indem man ihre Position fortan – auf Anregung verschiedener Kritiker – mit einem *Ultra-Darwinismus* identifizierte (s. z. B. FitzPatrick 2000; Leist 2010). Der Neo- bzw. Ultra-Darwinismus (vgl. Eldredge 1995; Gould 1997; Rose 2005, Kap. 8) zeichnet sich auf der einen Seite durch einen strikten Adaptionismus aus, dem zufolge im Normalfall davon auszugehen ist, dass die in einer Spezies verbreiteten Eigenschaften immer vorteilhafte Anpassungen an die Umwelt darstellen, die das Ergebnis natürlicher Selektion sind (vgl. ebd., S. 231). Auf der anderen Seite vertritt der Ultra-Darwinismus einen (Hyper-)Reduktionismus und Genzentrismus, also die Ansicht, dass diese Eigenschaften durch einzelne, klar voneinander abgrenzbare Gene kausal verursacht werden. Dieser Ul-

tra-Darwinismus, der insbesondere durch Richard Dawkins und sein Buch *Das egoistische Gen* (1976) popularisiert worden ist, gilt im wissenschaftlichen Diskurs jedoch als veraltet (s. Kap. 4.1.1). So kann der strikte Adaptionismus heutzutage – wenn er als Aussage über die Wirklichkeit und nicht als reine Heuristik auftritt (vgl. Resnik 1997) – eigentlich nicht mehr ernsthaft vertreten werden, weil inzwischen allgemein anerkannt ist, dass durch Phänomene wie genetischen Drift, die insbesondere bei Gründerpopulationen auftreten, sich bestimmte Eigenschaften auch zufällig innerhalb einer Spezies durchsetzen können (vgl. Gould & Lewontin 1997; s. a. Brandon 2001, S. 347). Auch mit dem Genzentrismus ist eine Problematik verbunden, die ich in den folgenden Unterabschnitten noch ausführlich darlegen werde.

Weil man die Biologie mit diesem Strohmann des Ultra-Darwinismus identifiziert hat, gab es im tugendethischen Diskurs die Befürchtung, wenn die Ethik in ihrer Formulierung normativer Inhalte an die biologischen Erkenntnisse anknüpfen würde, dann könnte es nicht mehr um das gute Leben des Organismus im Ganzen gehen, sondern – wenn überhaupt – nur noch um das Gut der jeweiligen egoistischen Gene, die mit dem Organismus insgeheim ihre eigenen Ziele verfolgen, nämlich sich selbst zu reproduzieren (vgl. Leist 2010, S. 139). Auch wenn derartige Positionen von bestimmten Anhängern der Soziobiologie im Ausgang von Edward O. Wilson nahegelegt wurden (s. z. B. E. O. Wilson 1975, S. 562), konnte sich eine solche evolutionäre Ethik innerhalb der Philosophie nicht durchsetzen und gilt insbesondere im Lager des Aristotelismus als vulgär und unattraktiv (vgl. M. Thompson 2011, S. 44).

Wenn nun sowohl die ultra-darwinistisch interpretierte Biologie als auch der Spezies-Essentialismus der *folk biology* unattraktiv sind, könnte dies den Schritt nahelegen, sich ganz von dieser problematischen Bezugnahme zu lösen, also die praktische Bedeutung der Biologie in der Ethik zugunsten des Sozialen zu negieren, so wie dies mitunter im Marxismus oder in Teilen der Sozialphilosophie geschehen ist (vgl. Lewontin et al. 1988, S. 60 ff.; Sayer 1997). So schreibt beispielsweise Agnes Heller, dass der Mensch »alle seine Ziele ›von außen‹, d. h. von der Gesellschaft, in die er hineingeboren wurde«, erhält (Heller 1977, S. 23) und dass der »menschliche Organismus [..] vom Aspekt des Verhaltens *unendlich* plastisch für den Einbau der ›zweiten Natur‹ [ist]« (ebd., S. 59, Herv. d. Verf.). Auf diese Weise wäre der Diskurs über die ethischen Ziele des menschlichen Lebens gegenüber Einwänden vonseiten der Biologie immunisiert. Dabei lässt sich insbesondere im Marxismus beobachten, dass diese Immunisierungsstrategie noch auf einer anderen Ebene abgesichert wurde, nämlich durch die These einer absoluten Sonderstellung des Menschen unter den Lebewesen, sodass auch die möglicherweise berechtigten Erkenntnisse der Biologie über nicht-menschliche Lebewesen nichts über den Menschen aussagen würden (s. a. Benton 1990). Auf diese Weise

kam es schließlich zum Postulat einer strikten Dichotomie: Der Mensch ist ein total gesellschaftlich determiniertes Wesen, während Tiere und Pflanzen total biologisch determinierte Wesen sind. Die Ziele des Menschen sind völlig offen und veränderbar, die teleologische Ausrichtung von Tieren und Pflanzen ist hingegen in ihrer Genetik festgestellt. Das Feld der Biologie wurde auf diese Weise – zumindest von weiten Teilen des Marxismus und der Sozialphilosophie – als möglicher Ansatzpunkt für eine kritische Theorie der Gesellschaft aufgegeben. Diese Aufgabe dürfte sich jedoch inzwischen als vorschnell herausgestellt haben.

Trotz der zeitweise hegemonialen Stellung des Genzentrismus, die den Aufstieg des Ultra-Darwinismus *à la* Dawkins und der Soziobiologie *à la* Wilson ermöglichte, gab es allerdings immer auch Versuche zur Formulierung einer kritischen, progressiven Biologie, die epigenetischen Faktoren in einem weiten Sinne – also nicht-genetischen Faktoren überhaupt (vgl. Robert 2004, S. 66) – eine konstitutive Bedeutung für die Formbildung des Organismus zuspricht. Der Genzentrismus hat demgegenüber ein wesentlich konservatives Moment. Der Ablauf des eigenen Lebens, das Set wesentlicher Eigenschaften, ist in jeder Generation in den Genen festgeschrieben und in diesem Sinne präformiert (vgl. Goodwin 2001, S. 42; Voß 2015, S. 238). Zwar erkennt natürlich auch der Genzentrismus ein Moment der Entwicklung an, diese Entwicklung berührt jedoch das individuelle Lebewesen nicht wesentlich, da sie nur im Kontext von Reproduktionsereignissen durch zufällige Mutationen und Rekombinationen zustande kommt, auf die das Individuum inhaltlich keinen Einfluss hat und die auch nicht auf das Wesen der Eltern zurückwirken (s. a. P. E. Griffiths & Stotz 2013, S. 111).

Diejenigen Ansätze der Biologie, die die konkrete Beziehung von Individuum und Umwelt als konstitutiv für die Formbildung des Organismus begreifen, lassen sich im Vergleich zu dieser genzentristischen Position als ›progressiv‹ oder ›transformativ‹ bezeichnen, da hier eine weitere Ebene der Entwicklung anerkannt wird, die mit dem Organismus selbst und seiner eigenen Aktivität zu tun hat. Eine solche progressive Biologie wurde jedoch für lange Zeit mit Verweis auf Figuren wie Lamarck oder Lyssenko als unwissenschaftlich, veraltet oder ideologisch verblendet abgetan (vgl. Lewontin & Levins 1976). Spätestens seit den 1980er-Jahren gelang es der progressiven Biologie jedoch zunehmend, im westlichen Diskurs Fuß zu fassen, wobei hier insbesondere die *dialektische Biologie* zu nennen ist, die unter anderem von den Harvard-Professoren Richard C. Lewontin und Richard Levins vertreten worden ist (s. z. B. Levins & Lewontin 1985c; Lewontin et al. 1988; Lewontin 2002; Rose 2005; Lewontin & Levins 2007; s. a. Tabery 2009, S. 714). Nach dem Zerfall des Ostblocks änderte sich zwar die Rhetorik der progressiven Biologie, dennoch haben sich insbesondere mit der *Developmental Systems Theory* im Ausgang von Susan Oyamas *The Ontogeny of Information* (2000b), der *Niche Construction Theory* (s. z. B. Odling-Smee et al. 2003) oder dem

konstruktivistischen bzw. kritischen Interaktionismus (s. z. B. Gray 1992; s. a. Lenz 2012) verwandte Ansätze etabliert, die das Programm einer dialektischen Biologie inhaltlich fortgeführt haben und sich positiv auf Lewontin beziehen (vgl. P.E. Griffiths & Gray 2005, S. 422; Rose 2005, S. xi; Royle 2018, S. 141). Die explizite Rede von einer ›Dialektik‹ ist im Kontext dieser Entwicklung zwar zurückgegangen (vgl. Royle 2017, S. 1436), ist aber aus dem wissenschaftlichen Diskurs der Biologie auch nicht verschwunden (s. z. B. Mayr 1997; Oyama 2001, S. 182; Rose 2005; Toepfer 2011b, S. 577; Gilbert & Tauber 2016). Statt von einer Dialektik von Individuum und Umwelt spricht man heutzutage im Allgemeinen eher etwas schwächer von ›wechselseitiger Durchdringung‹ (*interpenetration*) oder einer ›Ko-Konstruktion‹, offenbar um den philosophischen Altlasten dieses Begriffs zu entgehen (vgl. Gray 1992, S. 176 f.; Oyama 2000a, S. 3). Umgekehrt gibt es aber neuerdings aus einer öko-marxistischen Perspektive den Versuch, sich die Idee einer Dialektik in der Natur neu anzueignen (s. z. B. B. Clark & York 2005a,b; Foster 2010; Foster et al. 2010; Foster & B. Clark 2016a,b; Hasan 2019).

Das Paradigma des reduktionistischen Genzentrismus blieb durch diese Entwicklung zunächst unberührt und gipfelte schließlich im *Human Genome Project:* dem Versuch der vollständigen Sequenzierung eines menschlichen Genoms. Der Erfolg dieses aufwendigen Projektes, das 2003 abgeschlossen wurde, leitete jedoch zugleich den Niedergang dieses Paradigmas ein. Die Hoffnung, dass sich die Kenntnis des Genoms als Schlüssel zum ›Buch des Lebens‹ erweisen könnte, das uns einen wissenschaftlichen Zugang zum Wesen des Menschen ermöglichen würde, wurde enttäuscht (vgl. Baedke 2018, S. 18). Die besondere Komplexität des menschlichen Lebens ist, wie wir nun wissen, nicht korreliert mit einer besonderen Komplexität des menschlichen Genoms. Teilweise gibt es einzellige Amöben, die 400-mal mehr DNA besitzen als wir Menschen (vgl. Futuyma & Kirkpatrick 2017, S. 346). Schmetterlinge haben teilweise an die 190 Chromosomen, während Menschen in der Regel nur 46 aufweisen (vgl. Knopik et al. 2017, S. 51). Auch in der Zahl der protein-codierenden Gene, die beim Menschen auf ca. 20.000 geschätzt wird, ziehen winzige Fadenwürmer mit uns gleich, während wir vom Brotweizen um das Fünffache übertroffen werden (vgl. Futuyma & Kirkpatrick 2017, S. 346). Einige Beliebtheit erfreuten sich früher unter Anhängern des genetischen Determinismus jene Anekdoten von getrennt voneinander aufgewachsenen Zwillingen, die, ohne sich zu kennen, identische Eigenheiten entwickelt hatten (s. z. B. Zimmer 2012, Kap. 3). Dass es aber einzelne Gene für sehr spezifische Merkmale gibt – etwa dafür, eine Flasche auf eine untypische Weise zu halten –, kann vor dem Hintergrund dieser Erkenntnisse über das menschliche Genom ausgeschlossen werden, einfach weil derartige Eigenschaften viel zahlreicher sind als die Zahl der menschlichen Gene (vgl. Commoner 2002, S. 42). In der Folge verlagerte sich das wissenschaftliche Interesse im Rahmen von Nachfolgeprojekten

wie ENCODE stärker auf die Genexpression und Genregulation, insbesondere auf die Bedeutung epigenetischer Faktoren, was letztlich eine stärkere Berücksichtigung des Umwelteinflusses bedeutete (vgl. Baedke 2018, S. 18).

An dieser Stelle öffnete sich nun der Raum im wissenschaftlichen Diskurs für die progressive Biologie, die gerade diese Beziehung zwischen Individuum und Umwelt als konstitutiv für die Formbildung des Organismus begreift und aus diesem Grunde zunehmend an Einfluss gewinnen konnte. Die progressive Biologie schließt also an Erkenntnisse an, die heute weitestgehend anerkannt sind (vgl. Robert 2001, S. 288; Weber 2005, S. 231; Walsh 2015, S. 235), selbst wenn teilweise die Reichweite oder die Bedeutung bestimmter Phänomene – etwa die Rolle transgenerationeller epigenetischer Vererbung für den Evolutionsprozess im Allgemeinen oder für den Menschen im Besonderen – noch umstritten ist (vgl. Fusco & Minelli 2010, S. 548). Die *Developmental Systems Theory* stellt dabei ein grundlegend neues Paradigma dar, das die biologischen Zusammenhänge und Erkenntnisse in alternativer Weise konzeptualisiert, und spielt in diesem Sinne wissenschaftstheoretisch eine vergleichbare Rolle wie die Theorie egoistischer Gene (vgl. Oyama et al. 2001, S. 1 f.; Neumann-Held 2002, S. 150; P. E. Griffiths & Hochman 2015, S. 5).

Die *Developmental Systems Theory* stellt den Versuch dar, der Biologie einen neuen begrifflichen Rahmen zu geben, der die Dichotomie von genetischen und nicht-genetischen Entwicklungsfaktoren, von *›nature‹* und *›nurture‹*, von erworbenen und angeborenen Eigenschaften überwindet (vgl. E. Thompson 2007, S. 187). Der *Developmental Systems Theory* zufolge ist das Individuum nicht in den Genen präformiert, die dann der Umwelt mit ihren feststehenden Zielen gegenübertreten (vgl. Schmidt 2014, S. 201). Was sich entwickelt, sind »nicht die Organismen an sich [..], sondern Organismus-Umwelt-Systeme oder Entwicklungssystem[e]« (ebd.; s. a. P. E. Griffiths & Gray 2005, S. 422). Demnach zeichnet sich bereits das tierische und pflanzliche Leben durch eine Plastizität aus, deren spezifische Ausprägung wesentlich vom dynamischen Prozess der wechselseitigen Erzeugung von Organismus und Umwelt abhängt (s. a. West-Eberhard 2003, S. 33; Rose 2005, S. 142; West-Eberhard 2005, S. 610). Eine angeborene erste Natur – die Biologie des Organismus, seine Genetik – kann so besehen nicht mehr einfach einer erworbenen zweiten Natur gegenübergestellt werden, sondern es braucht ein völlig neues Verständnis dieses Verhältnisses (vgl. D. S. Moore 2003, S. 182 ff.). Auch die strikte Dichotomie zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen wird auf diese Weise aufgebrochen, ohne dabei jedoch die Besonderheiten des menschlichen Lebens negieren zu müssen (vgl. Rose 2005, S. 140). Um ein neues Verständnis der Bedeutung von Natur für das Leben zu erlangen, bietet es sich in der Folge an, bei der Seite der nicht-menschlichen Lebewesen zu beginnen, sich also diesen Bereich wieder anzueignen, der bislang

aus der Perspektive kritischer Theorie weitestgehend ignoriert wurde. Auf diese Weise könnte es möglich werden, das zentrale Anliegen der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik – nämlich die Berücksichtigung der biologischen Dimension der Lebensform – zu bewahren.

In der Frage nach der Beziehung von Individuum, Genom und Umwelt lässt sich gegenwärtig keine Position als unproblematische, konsensfähige Wahrheit voraussetzen (vgl. Sultan 2015, S. 143). Die früher verbreiteten Standardpositionen – wie die *Modern Synthesis* oder die Theorie des klassisch-molekularen Gens – sind durch neuere, allgemein anerkannte Erkenntnisse, insbesondere der Epigenetik, in eine Krise geraten, die eine Re-Evaluierung der betreffenden Konzepte erforderlich machen (vgl. Beurton 2005; Hoffmeyer 2013, S. 149; L. M. N. Meyer et al. 2013; Schmidt 2014, S. 157; Baedke 2018, S. 42 f.). Auch wenn einige Schlüsselideen und zentrale Konzepte der *Developmental Systems Theory* die Biologie und die Philosophie der Biologie inzwischen durchdrungen haben (vgl. Barberousse et al. 2010, S. 199; Austin 2015, S. 234), konnte sie sich aber auch nicht als neue Standardposition etablieren (vgl. Weber 2005, S. 230 f.).

In welche Richtung sich der biologische Diskurs in Zukunft entwickeln wird, dürfte wohl auch davon abhängen, für welche Werte sich die Biologie als Wissenschaft entscheiden wird. Selbst wenn die *Developmental Systems Theory* eine bessere theoretische Konzeptualisierung der komplexen biologischen Zusammenhänge beinhaltet, könnte es dennoch sein, dass diese Theorie im biologischen Diskurs aus rein pragmatischen, praktischen Gründen trotzdem immer nur eine Randposition darstellen wird, weil sie sich aufgrund ihres Holismus nur schwer in die einzelnen reduktionistisch geprägten biologischen Arbeitsprogramme integrieren lässt (s. a. Lenz 2012, S. 185 f.; Sultan 2015, S. 46). Die Philosophie müsste diese pragmatische Perspektive aber nicht notwendigerweise übernehmen, sondern könnte andere Werte in den Mittelpunkt stellen. Welche Position in der Biologie faktisch weiter verbreitet ist, ist vor diesem Hintergrund für die Philosophie gar nicht unbedingt entscheidend (vgl. Godfrey-Smith 2001a, S. 289). Zwar werde ich im Folgenden durchaus noch auf die zentralen Argumente eingehen, die für die Angemessenheit der *Developmental Systems Theory* sprechen, kann diese Debatte hier jedoch nicht vollumfänglich, also unter Darstellung aller Gegenargumente und unter ausführlicher Ausbreitung des empirischen Materials, ausdiskutieren. Wenn diese Debatte im Rahmen dieser Arbeit aber nicht theoretisch entschieden werden kann, lässt es sich nicht vermeiden, eine Vorentscheidung für eine Seite des biologischen Diskurses zu treffen. Dabei wähle ich die Seite, die für das hier verfolgte Projekt vielversprechender erscheint, folge also jener Linie, die durch die dialektische Biologie begonnen und schließlich durch die *Developmental Systems Theory* und verwandte Ansätze fortgeführt wurde.

Wenn ich meinen eigenen Überlegungen nun eine bestimmte biologische Theorielinie zugrunde lege, die nicht unumstritten ist, macht dies die darauf aufbauenden philosophischen Überlegungen natürlich angreifbar. Ich glaube jedoch nicht, dass diese Angreifbarkeit an sich schon problematisch sein müsste. Vielmehr gehört sie prinzipiell zu dem ethischen Paradigma, in dem wir uns hier bewegen, dazu, dessen Idee ja gerade ist, in der Ableitung ethischer Maßstäbe von Lebensformen auszugehen, die kontingent und veränderbar sind. Das heißt, es gehört wesentlich zu einem solchen Projekt, dass bisherige Inhalte im Licht neuer Erkenntnisse über die Verfasstheit von Lebewesen in ihrer praktischen Anwendung revidiert werden könnten, so wie meine Kritik des *folk essentialism* bereits auf eine derartige Revision abgezielt hat. Dennoch kann die Abwendung von der *folk biology* hin zur progressiven Biologie einen theoretischen Fortschritt darstellen, wenn dadurch eine Theorie der Teleologie von Lebewesen entwickelt wird, die sich nicht mehr bloß an alltagssprachlichen Intuitionen orientiert, sondern überhaupt erstmals an aktuelle biologische Erkenntnisse anknüpft.

Freilich kann hier nicht vollkommen ausgeschlossen werden, dass in der Zukunft neue empirische Befunde zu einer weitreichenden Revision der bislang entwickelten biologischen Theorien führen könnten. Dennoch würde dies die hier entwickelten Überlegungen nicht völlig entwerten, so wie ja auch die Ansätze der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik, die auf der *folk biology* basierten, zwar, was ihre konkreten Inhalte angeht, veraltet sein mögen, aber dennoch zur Etablierung dieses Paradigmas beigetragen haben und durch die Kritik anderer Ansätze und die Formulierung der grundlegenden Ausrichtung und Methodik weiterhin von Bedeutung sind. Das Projekt einer kritischen Theorie der Tugendethik ließe sich, selbst wenn sich die einzelnen biologischen Theorien, auf die ich mich hier beziehe, in Zukunft nicht bestätigen würden, weiterhin zumindest schwach lesen, nämlich als *exemplarische Darlegung der Methodik einer kritischen Theorie der Tugendethik*, deren konkreter Inhalt aber letztlich austauschbar ist und in Auseinandersetzung mit den realen Phänomenen gewonnen werden muss. So oder so formuliert diese Arbeit eine systematische Option aus, die im tugendethischen Diskurs bislang völlig ignoriert worden ist, und erschließt auf diese Weise ein neues theoretisches Feld.

Dass die Konzeptualisierung des Gens und der Evolutionstheorie gegenwärtig so umstritten ist, ist eine verhältnismäßige neue Situation. Zwischenzeitlich – in der Mitte des 20. Jahrhunderts – kam es zur Formulierung einer Reihe von Positionen, die sich vorübergehend als Standarderzählung der Evolutionstheorie und der Genetik etablieren konnten. Die Standardfassung der Evolutionstheorie war die *Modern Synthesis* (oder der Neo-Darwinismus), die die Darwinsche Theorie der Selektion durch natürliche Auslese mit der ursprünglich von Gregor Mendel inspirierten Vererbungslehre, die später in der Genetik aufgehen sollte, verbun-

den hat (vgl. Segerstråle 2002, S. 808; Rice 2007, S. 276 f.), was einen genzentristischen Adaptionismus nahelegte, der im Ultra-Darwinismus auf die Spitze getrieben wurde (s. a. Pigliucci & G. B. Müller 2010a, S. 13 f.). Daneben gab es auch eine Standardversion der Genetik, als deren Stützpfeiler das sogenannte zentrale molekularbiologische Dogma, die Idee der Weismannschen Barriere und die Theorie des klassisch-molekulares Gens – bzw. die 1-Gen-1-Polypeptid-Hypothese – gelten können. Wie bereits erwähnt wurde, ist das genzentristische Bild, das sich durch diese Ideen etablieren konnte, durch neuere Erkenntnisse infrage gestellt worden und es ist umstritten, inwiefern diese Konzepte bloß erweitert werden müssen oder ob die Vornahme der notwendig gewordenen Modifizierungen bereits einen Paradigmenwechsel einleitet (vgl. Schmidt 2014, S. 195; Walsh 2015, S. 88 f.). Ausdruck dieser Entwicklung ist im Bereich der Genetik die Etablierung einer postgenomischen Position und im Bereich der Evolutionstheorie der Vorschlag für eine *Extended Evolutionary Synthesis,* die sich von der *Modern Synthesis* insbesondere dadurch unterscheidet, dass sie von einem strikten Adaptionismus Abstand nimmt, die Interaktion von Organismus, Genom und Umwelt in den Fokus rückt und neben der genetischen auch noch andere Ebenen der Vererbung berücksichtigt (vgl. Pigliucci & G. B. Müller 2010b; Laland et al. 2015).

Um sich der früheren Standardsichtweise auf die Genetik zu nähern und später die Kritik an ihr darlegen zu können, lässt es sich an dieser Stelle nicht vermeiden, kurz einige basale Elemente der Funktionsweise der DNA darzustellen. Die DNA – abgekürzt für Desoxyribonukleinsäure – »ist ein langes, fadenförmiges, spiralisiertes Doppelmolekül« – man spricht auch von einer *Doppelhelix* –, »wobei jede Hälfte aus einem Grundgerüst aus sich abwechselnden Zucker- und Phosphat-Resten aufgebaut ist. Verbunden sind die beiden Grundgerüste durch organische Basen« (Graw 2015, S. 3). Bei den Basen handelt es sich entweder um ein Purin, nämlich Adenin (A) oder Guanin (G), oder um ein Pyrimidin, nämlich Thymin (T) oder Cytosin (C). In der Mitte der Doppelhelix stehen sich zwei Basen gegenüber, wobei immer Adenin und Thymin oder Cytosin und Guanin jeweils ein Basenpaar bilden. Während des Vorgangs der Replikation trennen sich die beiden Stränge der Doppelhelix »und an jedem dieser Elternstränge wird ein spiegelbildlicher neuer Strang synthetisiert – womit dann aus einer Doppelhelix zwei identische neue Helices werden« (ebd.). Es ist die Reihenfolge bzw. die Sequenz dieser Basen, die den sogenannten genetischen Code bildet. Die 20 Aminosäuren, die für den Aufbau der Proteine gebraucht werden, werden durch verschiedene Basentripletts definiert (vgl. Patthy 2002, S. 953).

Die spezifische Aminosäuresequenz in den aufeinanderfolgenden Basentripletts der DNA ist dabei die für die Zelle entscheidende Information (vgl. Graw 2015, S. 57). Durch diese Aminosäuresequenzen lassen sich Proteine – Polypeptide, also lange Molekülketten – synthetisieren. Proteine spielen im Organismus

»*die* zentrale Rolle. Sie sind in fast alle biologischen Prozesse in irgendeiner Weise integriert.« (Penzlin 2014, S. 237) So bilden Proteine die Grundlage der Zellstruktur, katalysieren als Enzyme biochemische Reaktionen, regulieren als Hormone Stoffwechselvorgänge, sind innerhalb des Körpers für den Transport wichtiger Stoffe zuständig und agieren in Form von Antikörpern als Teil des Immunsystems, um nur einige ihrer Funktionen zu nennen (vgl. von der Saal 2020, S. 10). Die Ausbildung der spezifischen Gestalt des Organismus hängt damit wesentlich von Proteinen ab. Allerdings werden für die Proteinsynthese nicht direkt Abschnitte der DNA in der Zelle transportiert, sondern hierfür wird eine kurzlebige Kopie des informationellen Gehalts des betreffenden DNA-Abschnitts erstellt, wofür eine bloß einzelsträngige Nukleinsäure verwendet wird, die chemisch etwas anders zusammengesetzt ist: die Boten-RNA bzw. mRNA *(messenger RNA)*. Die mRNA »wird an der DNA nach dem gleichen Duplikationsverfahren synthetisiert [..], das auch bei der Replikation zur Anwendung kommt« (Graw 2015, S. 57), wobei dieser Vorgang als *Transkription* bezeichnet wird. Wie der Name schon sagt, dient die mRNA »als Bote zur Übertragung der genetischen Information [vom Zellkern] ins Cytoplasma«, wobei hier »mit ihrer Hilfe an den Ribosomen die Proteinsynthese [..] statt[findet]« (ebd.). Dieser zweite Prozess wird dabei *Transkription* genannt. Die Aminosäuresequenzen werden in diesem Zuge einer »wachsenden Polypeptidkette angefügt«, die sich schließlich zu einem Protein faltet (ebd.). Zusammengefasst bestimmt die DNA also darüber, welche Proteine ein Organismus potentiell synthetisieren kann.

Diese Elemente der Funktionsweise der DNA sind allgemein anerkannt, auch wenn, wie sich zeigen wird, die bisherige Darstellung noch stark vereinfacht ist (s. Kap. 4.1.1). Die *1-Gen-1-Polypeptid-Hypothese* knüpft an diese vereinfachte Darstellung an und besagt, dass Gene klar voneinander abgrenzbare, zusammenhängende Abschnitte auf der DNA bezeichnen, die jeweils und ausschließlich für ein bestimmtes Polypeptid codieren (vgl. Schmidt 2014, S. 27). Die Idee der *Weismannschen Barriere* besagt wiederum, dass früh in der Ontogenese eine Trennung von Körper- und Keimzellen stattfindet, sodass die Erfahrungen, die ein Organismus im weiteren Verlauf seines Lebens mit der Umwelt macht und die einen Einfluss auf seine Körperzellen haben mögen, nicht vererbt werden können, weil die Keimzellen davon unberührt bleiben (vgl. Rehmann-Sutter 2017). Wie sich später herausgestellt hat, findet eine solche Trennung bei vielen Organismen jedoch gar nicht statt (vgl. Goodwin 2001, S. 36). Darüber hinaus werden bei den Keimzellen auch nicht zwingend alle epigenetischen Markierungen gelöscht, die sich als Reaktion auf die Umweltbedingungen gebildet haben (s. Kap. 4.1.2). Von dem *zentralen molekularbiologischen Dogma* gibt es verschiedene Versionen (vgl. Morange 2009). Für den Genzentrismus relevant ist vor allem eine starke Fassung dieses Dogmas von James D. Watson, der zufolge gilt, dass die Information aus-

schließlich in der Richtung »DNA → RNA → Protein« fließt (vgl. Watson 1965). Dies wurde dahingehend ausgelegt, dass der RNA nur eine passive Mittlerfunktion zukommt, wonach sie die DNA – den genetischen Text – ausliest und diese Information dann zur Synthese von Proteinen genutzt wird (vgl. Ho 2010, S. 86). Diese Lesart spielt jedoch nicht nur die aktive Rolle der RNA herunter, sondern verschleiert auch »das komplexe Netz der *reziproken* Beziehungen zwischen Proteinen und Nukleinsäuren« (Ho & Saunders 1982, S. 92, Übers. d. Verf.).

Dieser Verbund von zwar nicht vollständig falschen, aber doch wesentlich verkürzten Positionen (vgl. Ho & Saunders 1982, S. 92), die den Genzentrismus fundierten, eröffnete die Möglichkeit, drei verschiedene Formen des Essentialismus zu vertreten, die im Prinzip ineinander verschachtelt werden können. Die erste Form des Essentialismus ist der *Gen*-Essentialismus. Als Gen-Essentialismus bezeichne ich eine Position, der zufolge die einzelnen Gene die wesentlichen Eigenschaften und die Lebensform des Individuums festlegen. Dementsprechend könnte es also ein einzelnes Gen geben, das von sich aus darauf abzielt, ein einzelnes Merkmal, etwa ›blaue Augen‹, zu verwirklichen. Die einzelnen Gene und die mit ihnen korrelierten Eigenschaften würden somit summiert das Wesen bzw. die Essenz des Individuums ausmachen. Die Redeweise von ›egoistischen‹ Genen setzt eine solche Separierbarkeit von Genen mit eigenschaftskonstituierender Funktion voraus, ansonsten könnten sie unmöglich Gegenstand einer auf sie bezogenen Selektion sein.

Eine zweite Form des Essentialismus ist der *Genom*-Essentialismus. Diese Form des Essentialismus ließe sich auch dann noch aufrechterhalten, wenn man die spezifische Theorie des klassisch-molekularen Gens (und damit auch die Theorie egoistischer Gene) aufgeben müsste, wenn sich also herausstellen würde, dass es keine klar voneinander abgrenzbaren Gene mit jeweils eigenen Funktionen innerhalb des Genoms gäbe. Der Genom-Essentialismus könnte in diesem Fall jedoch immer noch die Position vertreten, es sei stattdessen das Genom *als Ganzes* – also als zusammenhängende Einheit –, das die wesentlichen Eigenschaften und die Lebensform des Individuums bestimmen würde (vgl. Schmidt 2014, S. 26, 247). Sowohl der Gen-Essentialismus als auch der Genom-Essentialismus abstrahieren von dem Einfluss der Umwelt, der als akzidentiell angesehen wird. Auch wenn die konkrete Interaktion zwischen einem Individuum und seiner Umwelt zu einer niedrigen Aggressionsrate führt, bliebe ein solches Individuum gemäß dieser Anschauung doch ›seinem Wesen nach‹ aggressiv, wenn diese Eigenschaft in seiner genetischen Ausstattung ›eigentlich‹ angelegt war.

Die dritte Form des Essentialismus ist der *Spezies*-Essentialismus. Diese Form des Essentialismus kann sogar noch von dem konkreten Genom des Individuums abstrahieren. Selbst wenn das konkrete Genom eines Individuums es diesem

nicht ermöglicht, bestimmte Eigenschaften auszubilden, die für die Spezies als wesentlich angesehen werden, dann würde das Individuum dennoch durch seine Spezieszugehörigkeit an diesen Wesenseigenschaften partizipieren. Also auch ein Individuum, dessen eigene genetische Ausstattung nicht das Potential zur Ausbildung von Vernunft hergibt, könnte in diesem Fall als ›Vernunftwesen‹ angesehen werden, wenn es denn einer Spezies angehört, die wesentlich durch ihre Vernunftfähigkeit charakterisiert wird. Die Art der Partizipation an diesen Wesenseigenschaften ist natürlich mysteriös, weil ihr kein materielles Substrat und keine faktischen Potentiale des Individuums mehr entsprechen. Vor dem Hintergrund der bisherigen Diskussion in diesem Buch betrachte ich den Spezies-Essentialismus an dieser Stelle als bereits widerlegt. Der Gen-Essentialismus und Genom-Essentialismus treten in gewisser Weise als genzentristische und organismuszentrierte Alternativen zur spezieszentristischen Auffassung auf und kommen hier in diesem Sinne als Ansatzpunkte zur Neuformulierung der Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik in Betracht. Ich will im Folgenden darauf eingehen, warum aber sowohl der Gen-Essentialismus als auch der Genom-Essentialismus keine derartig tragfähige Alternative zur Rettung des präformistischen Essentialismus darstellen. Dabei beginne ich mit der Kritik des Gen-Essentialismus.

4.1.1 Zur Kritik des Gen-Essentialismus

Der Gen-Essentialismus lässt sich nur unter der Bedingung vertreten, dass Gene *erstens* klar voneinander abgrenzbare, feststehende Einheiten sind, die als derartige Einheiten *zweitens* eindeutige Funktionen haben, die die wesentlichen Eigenschaften eines Organismus und seine Lebensform vollständig bestimmen, und die *drittens* auch noch von sich aus kausal auf die Ausbildung dieser Eigenschaften hinwirken. Lassen sich Gene nicht als klar voneinander abgrenzbare Einheiten auf der DNA konzeptualisieren, ließe sich die Essenz des Individuums auch nicht vollständig durch derartige Einheiten bestimmen. Dass die Essenz des Organismus in seinen Genen festgelegt ist, wäre aber selbst dann noch eine verfehlte Annahme, wenn es zwar Gene als klar voneinander abgrenzbare Einheiten gäbe, diese Gene aber trotzdem keine eindeutigen, feststehenden Funktionen hätten oder nicht von sich aus kausal wirksam werden könnten. Wenn also nur eine dieser Bedingungen nicht gegeben ist, lässt sich der Gen-Essentialismus nicht mehr in dieser starken Version vertreten. Ich will im Folgenden aber zeigen, dass alle drei Bedingungen des Gen-Essentialismus höchst problematisch sind.

Wir wissen an dieser Stelle bereits, dass die Basentripletts auf der DNA Aminosäuren definieren, dass eine Sequenz von Aminosäuren für die Synthese

von Proteinen genutzt werden kann und Proteine von zentraler Bedeutung für die Eigenschaften eines Organismus sind. Wären es immer räumlich zusammenhängende, aufeinanderfolgende Basentripletts, die einzig und allein für ein bestimmtes Protein codieren, und gäbe es hier keine Überschneidungen, dann wäre damit zumindest eine Bedingung des Gen-Essentialismus erfüllt: Einzelne Gene hätten tatsächlich einen spezifischen Einfluss auf die Form des Organismus (s. a. A. J. F. Griffiths 2000, S. 3). In Wirklichkeit befinden sich die Abschnitte auf der DNA, die für ein Protein codieren, jedoch nicht unbedingt in einem derartig feststehenden, räumlichen Zusammenhang.

Bei den Genen von Eukaryoten – Lebewesen, bei denen die DNA in einem Zellkern vorliegt – unterscheidet man zwischen codierenden DNA-Sequenzen, genannt *Exons,* und nicht-codierenden DNA-Sequenzen, die *Introns* genannt werden. Dabei dienen nur die Exons »als Vorlage für die Herstellung eines Proteins« (Schmidt 2014, S. 157 f.). Das Primärtranskript bzw. die prä-mRNA wird dabei, bevor es den Zellkern verlässt und im Zytoplasma translatiert werden kann, noch Modifikationen unterzogen, wie dem Spleißen, durch das die Introns aus der prä-mRNA entfernt und die übrigbleibenden Exons neu verknüpft werden, woraus schließlich die reife mRNA entsteht. Durch sogenanntes *alternatives Spleißen* können jedoch »von einem einzigen ›Gen‹ auf der DNA-Ebene ausgehend unterschiedliche Proteine synthetisiert werden, je nachdem, welche Abschnitte der prä-mRNA nach der Transkription als Introns herausgeschnitten und welche als Exons zusammengefügt und exprimiert werden« (ebd., S. 162). Darüber hinaus kann ein einzelner DNA-Abschnitt innerhalb verschiedener Gewebe zwei verschiedene Funktionen übernehmen, indem er etwa einerseits als proteincodierendes Exon, andererseits als Enhancer für benachbarte Gene auftritt (vgl. ebd., S. 158). Enhancer weisen dabei eine rein regulative Funktion auf, indem sie die Effizienz der Transkription erhöhen bzw. deren Initiation fördern (vgl. Graw 2015, S. 285). Auch »können Transkripte von normalerweise getrennten Genen fusionieren und so ein vollständig anderes Protein erzeugen« (Schmidt 2014, S. 159) – ein Prozess, den man *trans-Spleißen* nennt. Sogar Transkripte von DNA-Abschnitten auf verschiedenen Chromosomen können auf diese Weise zusammengespleißt werden (vgl. D. S. Moore 2015, S. 35). Weiterhin gibt es bewegliche Genelemente – sogenannte *Transposons* –, »von denen die meisten zwar inaktiv sind, von denen aber einige die Fähigkeit besitzen, zu ›springen‹, das heißt ihre Position innerhalb des Genoms zu verändern« (Schmidt 2014, S. 157). Durch solche Phänomene kann sich eine Veränderung des ›Leserasters‹ ereignen. Die Basensequenzen werden also von der RNA-Polymerase – dem Enzym, das die RNA anhand einer DNA-Vorlage synthetisiert – anders ausgelesen, wodurch sich die Anordnung der Basentripletts und folglich auch die Aminosäuresequenz verändert (vgl. Voß 2015, S. 298). Dementsprechend gibt es »überlappende[.]

Gene, die sich Basensequenzen teilen, aber für unterschiedliche Genprodukte codieren« (Schmidt 2014, S. 158). So kann ein bestimmtes Exon im einen Fall das Ende einer DNA-Sequenz darstellen, während es bei der Synthese eines anderen Proteins am Anfang der DNA-Sequenz liegt (vgl. D. S. Moore 2015, S. 35). Alternatives Spleißen und trans-Spleißen sowie springende und sich überlappende Gene stellen dabei keine seltenen Ausnahmefälle dar, die nur für unbedeutende Nebenprodukte verantwortlich wären – ein ›normales‹ Funktionieren des Organismus wäre in vielen Fällen ohne diese Prozesse nicht möglich (vgl. Ho 2010; Boujard et al. 2014, S. 80; Thakur et al. 2019).

Die Position des klassisch-molekularen Gens, der zufolge Gene materielle Einheiten mit festen Grenzen auf der DNA sind, wird durch diese Erkenntnisse, die heutzutage dem Grundsatz nach unumstritten sind, unterminiert (vgl. B. Barnes & Dupré 2008, S. 55; Schmidt 2014, S. 228). Als Antwort auf diese Problematik haben sich inzwischen verschiedene postgenomische Positionen etabliert. Die vormals postulierten räumlichen Grenzen des Gens verschwinden in diesem Zuge zugunsten der Annahme eines genetischen Kontinuums (vgl. ebd., S. 157 ff., 228). Die DNA enthält demnach auch keinen vorgefertigten, abgeschlossenen Satz von Genen, vielmehr konstituieren sich Gene (im Sinne von proteincodierenden Sequenzen) erst im Prozess der Genexpression (s. z. B. Keller 2000, S. 71; Neumann-Held 2001; B. Barnes & Dupré 2008, S. 53; D. S. Moore 2015, S. 35; Rehmann-Sutter 2017, S. 129). Der Aushandlungsprozess um eine Lösung der Krise des Genkonzepts dauert jedoch noch an. Neben den Vorschlägen für eine postgenomische Position gibt es als Reaktion auf die neueren Erkenntnisse über die Funktionsweise der DNA auch Versuche, durch die Vornahme bestimmter Modifikationen zumindest teilweise am klassisch-molekularen Genkonzept festzuhalten. So rechnet man inzwischen bestimmte genomische regulatorische Elemente zum Gen dazu, wie die Promotorregion, die eine Rolle bei der Initiation der Transkription des nachfolgenden DNA-Abschnitts spielt (vgl. Schmidt 2014, S. 160). Den Übergang zu einer postgenomischen Position versucht man zu vermeiden, indem argumentiert wird, dass die RNA trotzdem weiterhin immer nur einen Teilbereich der DNA transkribiere, also nicht jeweils das ganze Genom ausgelesen wird (vgl. ebd., S. 159 f.). In diesem Sinne könnte man am Genbegriff – verstanden als einen konkreten Abschnitt auf der DNA – festhalten, auch wenn man in diesem Zuge zugestehen müsste, dass sich diese Abschnitte überlappen, verändern und nicht immer kontinuierlich miteinander zusammenhängen. Ob durch solche Modifikationen des Genkonzepts die erste Bedingung des Gen-Essentialismus tatsächlich gerettet werden kann, ist eine offene, kontroverse Frage, die hier allerdings nicht entschieden werden muss, solange nicht auch die weiteren Bedingungen des Gen-Essentialismus erfüllt sind, auf die ich nun eingehen werde.

Es ist allgemein bekannt, dass die Deletion oder Mutation bestimmter DNA-Sequenzen mit auffälligen phänotypischen Besonderheiten korreliert sein kann, sodass beispielsweise eine bestimmte Genmutation bei einer Fliege dazu führen kann, dass ihr dort, wo normalerweise die Antennen sind, ein weiteres Paar Beine wächst (vgl. Çabej 2012, S. xxv; P. E. Griffiths & Stotz 2013, S. 215; A. J. F. Griffiths et al. 2015, S. 470). Durch Mutationen können möglicherweise bestimmte Proteine nicht mehr synthetisiert werden, etwa im Fall von Phenylketonurie (PKU) – der genetisch bedingten Unfähigkeit, Phenylalanin in der Nahrung abzubauen –, was im Endeffekt zu einer Schädigung des Gehirns und einer geistigen Behinderung führen kann (vgl. Knopik et al. 2017, S. 195). Umgekehrt haben Teile der Menschheit im Verlauf der Evolution durch eine Mutation die Fähigkeit erworben, auch noch im Erwachsenenalter effektiv Laktose verarbeiten zu können (vgl. Krauß 2014, S. 41). Solche Gegebenheiten könnte man so interpretieren, dass jedes Gen eine einzigartige, eindeutige Funktion für die Herausbildung einer bestimmten Eigenschaft des Organismus habe und in diesem Sinne isoliert Gegenstand der Selektion werden könne. Damit wäre die zweite Bedingung des Gen-Essentialismus erfüllt.

Der Zusammenhang zwischen einer DNA-Sequenz und einem spezifischen funktionalen Produkt muss jedoch, wie uns neuere Kenntnisse über die Funktionsweise der DNA zeigen, weder eindeutig noch einzigartig sein. Verschiedene Basentripletts können für die gleiche Aminosäure und verschiedene Gensequenzen können für das gleiche Protein codieren oder in einem anderen Fall beispielsweise als Stopp-Codon fungieren (vgl. Boujard et al. 2014, S. 96; Schmidt 2014, S. 164). In bestimmten Fällen können gleiche Basentripletts sogar in demselben Organismus für unterschiedliche Aminosäuren codieren (vgl. ebd., S. 164 f.). Dass ein bestimmtes Basentriplett mit einer bestimmten Aminosäure assoziiert ist, ist keine chemische Notwendigkeit. Der genetische Code ist in diesem Sinne arbiträr (vgl. Okasha 2019, S. 98). Nimmt man die Evolutionsgeschichte des Menschen als Beispiel, so ist nicht immer die gleiche, sondern es sind unabhängig voneinander verschiedene Mutationen aufgetreten, die jeweils die Verarbeitung von Laktose im Erwachsenenalter ermöglichten (vgl. Krauß 2014, S. 41). Umgekehrt können ganz verschiedene Mutationen die vermeintlich gleiche Erbkrankheit hervorbringen, etwa im bereits erwähnten Fall von PKU (vgl. A. G. Clark 2002, S. 272; Knopik et al. 2017, S. 23). Ein identischer DNA-Abschnitt kann in Organismen verschiedener Spezies zu unterschiedlichen Ergebnissen führen. Fruchtfliegen und Tausendfüßler weisen z. B. ein nahezu identisches Gen auf, ein sogenanntes Hox-Gen, das bei den Fruchtfliegen nur im abdominalen Segment aktiv ist, bei Tausendfüßlern jedoch in allen Körpersegmenten außer dem Kopf (vgl. Gottlieb 1998, S. 794). Identische DNA-Abschnitte bei Mäusen und Menschen können bei Menschen eine Krankheit wie Parkinson auslösen, während die betreffenden Mäuse

jedoch gesund sind (vgl. Gottlieb et al. 2007, S. 237). Aber selbst bei Menschen, die eine gleiche DNA-Sequenz aufweisen, die eindeutig mit einer genetischen Krankheit assoziiert wurde, gibt es eine Spannbreite klinischer Manifestationen, die sich bis hin zum völligen Fehlen der Symptomatik erstrecken kann (vgl. Hubbard & Lewontin 1996, S. 1192; Kaplan 2006, S. 70). Ein identischer Genabschnitt kann folglich innerhalb eines einzigen vielzelligen Organismus innerhalb verschiedener Zellen oder innerhalb derselben Zelle zu unterschiedlichen Zeitpunkten zu verschiedenen funktionalen Ergebnissen führen (vgl. A. Wagner 2011, S. 174). Am Auftreten derartig verschiedener Ergebnisse ist unter anderem, wie Samir Okasha schreibt, auch die Umwelt beteiligt:

> Gene selbst ›entscheiden‹ nicht, wann und wo sie ihre Proteinprodukte erzeugen; vielmehr reguliert die Zelle die Genexpression in Reaktion auf die Umweltbedingungen. Demnach ist das Genom eine reaktive Entität, deren Verhalten teilweise unter der Kontrolle der Umwelt steht. (Okasha 2019, S. 99, Übers. d. Verf.)

Dass Gene nur solche Abschnitte auf der DNA bezeichnen, die für ein bestimmtes funktionales Produkt codieren – wie die 1-Gen-1-Polypeptid-Hypothese annimmt –, ist aber auch deshalb verkürzt, weil überhaupt nur ein Bruchteil der DNA transkribiert und für die Synthese von Proteinen verwendet wird (vgl. Voß 2015, S. 298). Die 1-Gen-1-Polypeptid-Hypothese ließe sich vielleicht aufrechterhalten, wenn die nicht-codierende DNA überhaupt keine Funktion hätte und in diesem Sinne eine Art ›Müll‹ aus der Evolutionsgeschichte darstellen würde. Selbst Pseudogene, die eigentlich deaktiviert sind und als Relikte betrachtet wurden, können aber, wie sich nun gezeigt hat, unter bestimmten Bedingungen aktiviert werden und eine Funktion erfüllen (vgl. Rutter 2008, S. 150; Rohner 2016, S. 158). Darüber hinaus hat sich herausgestellt, dass die nicht-codierende DNA wichtige regulative Funktionen hat und an der Konstruktion der vermeintlich wesentlichen Eigenschaften eines Organismus beteiligt ist (vgl. Rutter 2008, S. 150; Schmidt 2014, S. 246). Menschen und Schimpansen sind sich z. B., was ihre Fähigkeit angeht, bestimmte Proteine zu synthetisieren, äußerst ähnlich, weisen aber dennoch unbestreitbare morphologische Unterschiede auf, die insbesondere mit solchen regulativen Prozessen zusammenhängen, bei denen der nicht-codierende Bereich der DNA von Bedeutung ist (vgl. Meloni 2016, S. 190; Futuyma & Kirkpatrick 2017, S. 382). Auch genetisch bedingte Krankheiten gehen nur in seltenen Fällen direkt auf proteincodierende Gene zurück, sondern hängen beispielsweise mit der Genregulation zusammen (vgl. Rutter 2008, S. 150; Keller 2010, S. 47, 78 f.).

Dass es »keine eindeutige Entsprechung zwischen DNA- und Protein-Sequenz [gibt]«, hängt weiterhin damit zusammen, dass die prä-mRNA nach der Transkription »durch Prozesse wie alternatives Spleißen und RNA-Editing in

unterschiedlicher Weise modifiziert [wird]« (Schmidt 2014, S. 161). Das Editing kann z. B. dazu führen, dass bei der mRNA ein C in ein U verändert wird, sodass ein Stoppcodon entsteht und das Transkript somit für ein anderes, kürzeres Protein codiert (vgl. Sterelny & P. E. Griffiths 1999, S. 127; Boujard et al. 2014, S. 136). Wie Kirsten Schmidt schreibt, hängt die

> Regulation des alternativen Spleißens, das heißt die Entscheidung darüber, welche Proteinvariante aus einer gegebenen DNA-Sequenz entsteht, [..] [aber] nicht allein von dem zu spleißenden Gen selbst ab, sondern auch von gegenüber der RNA externen Faktoren und damit vom Gesamtzustand der Zelle. So sind etwa Proteine, die an die prä-mRNA binden und dadurch den Spleißprozess positiv oder negativ beeinflussen, in vielen Fällen entweder gewebespezifisch oder treten nur in bestimmten Phasen der Entwicklung eines Organismus auf. (Schmidt 2014, S. 163)

Weiter schreibt Schmidt, dass auch »zwischen der Sequenz der reifen mRNA und der Aminosäuresequenz [..] keine 1:1-Beziehung [besteht], da die Nucleotidsequenz in Abhängigkeit vom jeweiligen zellulären Kontext durch Umwidmung des genetischen Codes oder programmierte Rasterverschiebung sowie durch strukturelle Veränderungen der an der Translation beteiligten Proteine unterschiedlich ›übersetzt‹ werden kann« (Schmidt 2014, S. 161 f.). Auch eine gegebene Aminosäuresequenz legt noch nicht notwendigerweise die Funktion des Proteins fest, »da dem Protein nach der Translation durch Prozesse wie ›gene sharing‹, posttranslationale Modifikationen und Multifunktionalität unterschiedliche molekulare und physiologische Rollen zugewiesen werden können« (ebd., S. 162).

Eine bestimmte DNA-Sequenz kann dadurch in Abhängigkeit von Ort und Entwicklungszeitpunkt zur Entstehung ganz unterschiedlicher funktionaler Produkte beitragen (vgl. B. Barnes & Dupré 2008, S. 56). Folglich ist es nicht so, dass wir aus den einzelnen Genen vorgeburtlich die summierte Zielgestalt auslesen könnten. Das heißt, auch intelligente Außerirdische könnten aus der bloßen Kenntnis der DNA eines Organismus auf der Erde noch nicht schließen, wie der betreffende Organismus aussehen sollte. Sie könnten einen solchen Organismus auch nicht nachbauen, weil die DNA umweltabhängig ganz unterschiedliche Funktionen erfüllen kann (vgl. Seidel 2010, S. 213). Der zweiten Bedingung des Gen-Essentialismus ist deshalb der Boden entzogen. Auch wenn sich der Gen-Essentialismus bereits aus diesem Grund nicht aufrechterhalten lässt, will ich hier, als Vorbereitung auf die Diskussion des Genom-Essentialismus, doch noch kurz auf die dritte Bedingung des Gen-Essentialismus eingehen, also auf die Frage, ob einzelne Gene als kausale Ursache für die Ausbildung spezifischer Eigenschaften auftreten können.

Die Vorstellung, dass einzelne Gene für sich genommen kausale Ursachen darstellen, wäre sinnvoll, wenn Gene wie kleine, voneinander unabhängige Maschinen agieren würden, die aus den ihnen verfügbaren Rohstoffen immer

komplexere Maschinen – Proteine – bauen und sich darüber hinaus auch noch aus eigener Kraft selbst reproduzieren würden. Der Organismus wird jedoch gerade nicht aus einer bloßen Rohstoffsammlung durch die DNA konstruiert, vielmehr wird die DNA bei der Reproduktion in eine ansonsten bereits vollkommen funktionale Eizelle eingefügt, die mit allen wichtigen Organellen und Proteinen ausgestattet ist, durch die anfänglich die Zellteilung in Gang gesetzt wird (vgl. Darnell 2002, S. 246; Dupré 2003, S. 84; Weber 2005, S. 233; Bonduriansky & Day 2018, S. 62). Wenn man DNA einfach in irgendeine, bereits differenzierte Zelle einfügt – etwa zum Klonen –, hat dies in vielen Fällen keinen Effekt (vgl. Boujard et al. 2014, S. 142). Die DNA selbst liegt bei Eukaryoten überhaupt nur in einer relativ unzugänglichen, gepackten Form vor, sodass es von Anfang an besondere Enzyme (wie RNA- und DNA-Polymerasen) braucht, um Prozesse wie die Transkription und Reproduktion der DNA einleiten zu können (vgl. Rose 2005, S. 127). Das Gen kann in diesem Sinne nicht als Erstursache auftreten (vgl. Schmidt 2014, S. 127).

Wenn nun die DNA von sich aus nicht aktiv ist, müsste sie – damit man ihr trotzdem eine positive kausale Kraft zuschreiben könnte – zumindest der RNA von sich aus Aufträge geben können, dieses und jenes zu tun, was möglich wäre, wenn sie wie eine Art Magnet wirken würde, der die RNA-Polymerasen durch Attraktion ›anzieht‹, um eine bestimmte DNA-Sequenz zu einem bestimmten Zeitpunkt zu transkribieren. Zwar enthält der genetische Code Start- und Stopp-Codons, auf die die RNA-Polymerase reagiert, indem sie die Transkription der RNA initiiert oder terminiert, sodass die DNA in gewisser Weise selbst Hinweise auf bestimmte Abschnitte in ihr gibt, die jedoch von den Proteinen auch erst als solche erkannt werden müssen (vgl. A. J. F. Griffiths 2000, S. 338). Der Prozess der Einleitung der Transkription – also welcher DNA-Abschnitt wann transkribiert wird – wird aber trotzdem nicht einseitig durch derartige regulative DNA-Abschnitte bestimmt, sondern auch hier gibt es ein komplexes Zusammenspiel verschiedener genetischer und nicht-genetischer Faktoren, die unter Berücksichtigung von Umwelteinflüssen darüber entscheiden, zu welchem Zeitpunkt welcher dieser Abschnitte transkribiert wird (vgl. Lewontin 1985b, S. 93 f.; Keller 2000, S. 63; Penzlin 2014, S. 316). So führt die sich verändernde Tageslänge zu Änderungen in der Hormonproduktion, in der Folge beeinflusst der Hormonspiegel die Aktivität der Proteine, die wiederum die Transkription der DNA initiieren (vgl. Gottlieb et al. 2007, S. 216). Wie wir bereits gesehen haben, hat die DNA darauf, was nach der Transkription passiert, auch keinen Einfluss mehr (vgl. Voß 2015, S. 299).

Weil eine ganze Zellmaschinerie vorliegen muss, um Proteine zu synthetisieren – also Ribosome, RNA-Polymerasen etc. –, für deren stetige Produktion wiederum andere Abschnitte der DNA relevant sind, lässt sich auch nicht sagen, dass

ein einzelnes Gen unabhängig von allen anderen Genen positiv etwas verursachen könnte, weil die Voraussetzungen zur Genexpression ohne die Mitwirkung dieser Gene nicht gegeben wären (vgl. Ho 2010, S. 84). Darüber hinaus werden aber auch viele der komplexen Eigenschaften eines Organismus durch mehrere Proteine beeinflusst (vgl. Lenz 2012, S. 180). So besehen ist also auch der dritten Bedingung des Gen-Essentialismus die Grundlage entzogen. Damit können wir uns nun der Kritik am Genom-Essentialismus zuwenden.

4.1.2 Zur Kritik des Genom-Essentialismus

Der Genom-Essentialismus könnte trotz des Scheiterns des Gen-Essentialismus verteidigt werden, wenn sich zeigen ließe, dass es – anstelle einzelner Gene – das Genom als Ganzes wäre, das als zusammenhängende Einheit die wesentlichen Eigenschaften und die Lebensform des Organismus hinreichend bestimmt. In den folgenden Unterabschnitten werde ich auch noch schwächere genomzentrierte Positionen diskutieren, die z. B. dem Genom nicht mehr die alleinige, wohl aber noch die primäre Rolle für die Formbildung des Organismus zusprechen, gegenüber der alle anderen, nicht-genetischen Faktoren nur von sekundärer Bedeutung sind. Als ›Genom-Essentialismus‹ bezeichne ich hier dementsprechend nur die starke Position, die der Umwelt und nicht-genetischen Faktoren jeglichen Einfluss auf das Wesen des Organismus abspricht. Für eine Widerlegung des Genom-Essentialismus würde es demnach bereits ausreichen, wenn Individuen trotz eines identischen Genoms umweltabhängig unterschiedliche Eigenschaften und Lebensformen ausbilden, sich aber durch den Verweis auf das Genom nicht entscheiden ließe, welche dieser Formen das eigentliche Wesen bzw. den Zielzustand des Individuums darstellt.

Aus der Auseinandersetzung mit dem Gen-Essentialismus wissen wir an dieser Stelle bereits, dass einzelne Abschnitte der DNA nicht von sich aus aktiv werden können, und auch, dass die Funktion einzelner DNA-Sequenzen zu Beginn der Existenz eines Organismus nicht feststeht. Am Genom-Essentialismus ließe sich aber womöglich trotzdem festhalten, wenn die Ontogenese des Organismus insgesamt durch ein genetisches Programm gesteuert werden würde, auch wenn sich nicht alle einzelnen Gene jeweils selbst regulierten (vgl. Schmidt 2014, S. 213). Eine solche programmatische Rolle hat man beispielsweise den Mitgliedern der Homeobox-Genfamilie zugeschrieben, die mitunter auch als *›master control genes‹* bezeichnet werden, weil sie eine regulative Funktion für ein ganzes Netzwerk von Genen haben, von dem die Ausbildung verschiedener Körperteile abhängt, etwa die besagten Antennen oder Flügel bei Fruchtfliegen (vgl. Robert 2001, S. 287; Rice 2007, S. 118 ff.). Fehlt eines dieser Gene völlig, hat dies in der Regel letale Konse-

quenzen, weshalb sie über Speziesgrenzen hinweg im Laufe der Evolution weitestgehend konserviert wurden (vgl. Rice 2007, S. 118; A. J. F. Griffiths et al. 2015, S. 476).

Dennoch werden aber auch diese vermeintlichen *master control genes* – zu denen man auch die Hox-Gene zählt – ihrerseits wiederum von anderen genetischen und nicht-genetischen Faktoren kontextabhängig reguliert, sodass sie weder als einzige noch als erste Ursache verstanden werden können (vgl. Robert 2001, S. 289; Cohn 2002, S. 508; Robert 2004, S. 27 f.). Darüber hinaus enthält ein Hox-Gen selbst keinen Plan über eine Zielgestalt, sondern fungiert eher als eine Art Schalter, der, je nachdem, in welchem Organismus er sich befindet, andere Effekte hat (vgl. Noble 2008, S. 106). Auch andere Abschnitte auf der DNA, die eine wichtige regulative Funktion haben – wie die Promotoren, von denen die Initiation der Transkription abhängt, oder Enhancer, die Einfluss auf die Transkriptionsrate haben –, können nur im Verbund mit Proteinen, sogenannten Transkriptionsfaktoren, die an diese Regionen binden, einen Effekt entfalten (vgl. Rice 2007, S. 328 f.; Futuyma & Kirkpatrick 2017, S. 376). Da Promotoren und Enhancer in jeder Zelle eines Organismus dieselbe DNA-Sequenz aufweisen, hätten diese DNA-Abschnitte ansonsten auch immer den gleichen Effekt, sodass sie keinen Beitrag zur Spezialisierung der jeweiligen Zellen leisten könnten. Der Genom-Essentialismus kann also nicht einfach durch den Verweis darauf gerettet werden, dass bestimmte Abschnitte des Genoms für die Genregulation notwendig sind, denn in allen diesen Fällen sind ebenso zwingend Proteine beteiligt, deren Aktivität aber wiederum von intra- und extrazellulären nicht-genetischen Faktoren beeinflusst wird (vgl. Oyama 2000b, S. 80; Schmidt 2014, S. 250).

Um den Genom-Essentialismus dennoch zu retten, müsste man die Beteiligung der nicht-genetischen Faktoren an der Genregulation in einer Weise konzeptualisieren, dass ihre Aktivität das Wesen des Organismus unberührt lassen würde. Man könnte z. B. auf der einen Seite annehmen, dass selbst wenn die Beteiligung der nicht-genetischen Faktoren an der Genregulation für die Ontogenese unverzichtbar wäre, sie dennoch eine bloße *Hintergrundbedingung* darstellen würde, die keinen positiven, inhaltlichen Einfluss auf die eigentliche Essenz des Organismus habe. In diesem Sinne könnte man möglicherweise die sogenannte Positionsinformation interpretieren, die Säugetiere erst eine gewisse Zeit nach der Befruchtung der Eizelle in Auseinandersetzung mit der Umwelt erhalten und die die Voraussetzung darstellt, dass sich die Zellen entsprechend der Körperachsen (also links/rechts, oben/unten) sinnvoll spezialisieren können (vgl. Seidel 2010, S. 151 ff.). Ohne diese Information wäre es dem Säuger zwar unmöglich, seine Endgestalt auszubilden, dennoch, so könnte man sagen, hat dieser Prozess,

selbst keinen inhaltlichen Einfluss darauf, *was* der Organismus seinem Wesen nach ist, sondern nur darauf, *wo* sich welcher Körperteil bildet.

Auf der anderen Seite könnte man, selbst wenn man einen Einfluss der Umwelt auf den Organismus zugesteht, den Genom-Essentialismus wohl weiterhin vertreten, wenn sich diese umweltinduzierten Änderungen im Muster der Genexpression so konzeptualisieren ließen, dass sie immer nur Verkrüppelungen, also Abweichungen von der wahren, eigentlichen Form bedeuten würden. So könnte das Genom ein bestimmtes Idealgewicht als Zielzustand des Organismus vorgeben, dessen Realisierung durch Umwelteinflüsse, wie Mangelernährung, zwar faktisch blockiert werden kann, wodurch jedoch die eigentliche Zielvorgabe nur an der Oberfläche – nämlich in ihrer Realisierung – überlagert, aber nicht umgestürzt wird. Diese Interpretation ließe sich möglicherweise plausibilisieren, indem man darauf verweist, dass sich durch eine normale Nahrungszufuhr nach einer gewissen Zeit der Mangelernährung dieses Idealgewicht wieder ›natürlich‹ einstellt. Die Umwelt kommt in diesem Bild nur als mögliche *Störquelle* in Betracht. Durch diese Konzeptualisierung wäre die Kausalität der regulativen nicht-genetischen Faktoren vernachlässigbar und der Umwelteinfluss ohne positive Bedeutung, sodass die Bestimmung der Essenz – trotz der Anerkennung einer Beteiligung nicht-genetischer Faktoren an der Individualentwicklung – doch auf das Genom im Ganzen zurückfallen würde.

Als Herausforderung für eine solche Konzeptualisierung erweisen sich jedoch Phänomene der phänotypischen Plastizität, die uns – etwa in Gestalt des Polymorphismus – bereits im ersten Teil dieses Buches begegnet sind (s. Kap. 2.3.1). Das Konzept der phänotypischen Plastizität bezeichnet ganz allgemein, dass aus einem einzigen Genotyp umweltabhängig grundlegend verschiedene Phänotypen hervorgehen können (vgl. Fusco & Minelli 2010, S. 548 f.). Neben den bereits bekannten Beispielen – etwa der temperaturabhängigen Geschlechtsentwicklung von Krokodilen – will ich an dieser Stelle nur noch einen weiteren exemplarischen Fall ergänzen. Gibt es in dem Wasser, in dem junge Wasserflöhe aufwachsen, chemische Rückstände von anderen, etwa durch Mücken getöteten Wasserflöhen, bilden diese eine Art Schutzhelm und einen verlängerten Schwanz aus. In Abwesenheit der Mücken unterbleibt dies, wobei die nicht behelmten (aber dementsprechend auch schlechter geschützten) Weibchen in der Lage sind, im Vergleich zu behelmten Weibchen mehr Ressourcen für die Produktion von Eiern aufzuwenden, wenn sie erst einmal ausgewachsen sind (vgl. Bateson & Gluckman 2011, S. 90). Beide Phänotypen stellen für sich genommen eine angemessene, vorteilhafte Reaktion auf die betreffenden, unbeständigen Umweltbedingungen dar. Ich habe bereits im ersten Teil dieses Buches ausführlich begründet, dass es aus tugendethischer Perspektive nicht sinnvoll ist, mit Bezug auf die Evolutionsgeschichte eine dieser Formen als dysfunktional ausweisen zu

wollen, weil sie beispielsweise innerhalb der Spezies weniger verbreitet ist, erst seit kürzerer Zeit existiert oder weil die einen Umweltbedingungen möglicherweise häufiger auftreten als die anderen (s. Kap. 2.3.3). Dann lässt sich aber nicht mehr sagen, dass umweltunabhängig im Genom des Organismus von Anfang an eine bestimmte Endgestalt als Zielzustand feststehen würde, sondern die faktische Umwelt hätte eine konstitutive Bedeutung dafür, was aus dem Individuum werden soll.

An dieser Stelle lässt sich auch noch einmal auf den Polymorphismus bei weiblichen Bienen zurückkommen. Die weiblichen Bienenarbeiterinnen lassen sich nämlich kaum als unterernährte oder falsch ernährte Königinnen konzeptualisieren, da sie ein notwendiger, funktionaler Teil des Bienenstocks sind, ohne den sich die Königin selbst nicht reproduzieren könnte. Um ohne Bezugnahme auf die Umwelt zu entscheiden, welche dieser verschiedenen Lebensformen das Wesen der weiblichen Biene ausmacht, bräuchte es schon eine Art im Genom versteckter Zusatzinformation, die beispielsweise die Gestalt der Königin von Anfang an als Zielvorgabe spezifizieren würde. Eine solche Zielvorgabe könnte man möglicherweise annehmen, wenn das Genom nach seiner Entstehung ursprünglich auf ein bestimmtes Muster der Genexpression eingestellt gewesen wäre, das jedoch durch die Zugabe ›falscher‹ Nahrung gestört wurde. In Wirklichkeit stehen solche Muster der Genexpression aber nicht zu Beginn der eigenen Existenz fest, sondern bilden sich *sowohl* bei Bienenarbeiterinnen *als auch* bei Bienenköniginnen erst in Auseinandersetzung mit der Umwelt heraus, wobei die Nahrung hier ein entscheidender Faktor ist (vgl. D. S. Moore 2013, S. 641). Im Folgenden will ich kurz auf die biologischen Prozesse eingehen – insbesondere epigenetische Markierungsmuster, wie Chromatinmodifikationen und DNA-Methylierungen – durch die die Umwelt einen derartig langfristigen Einfluss auf die Genexpression des Organismus nehmen kann. Chromatinmodifikationen und DNA-Methylierungen verändern dabei zwar nicht die Abfolge der Basenpaare auf der DNA, aber sie beeinflussen die Transkriptionsrate von Genen bzw. ob bestimmte Gene überhaupt transkribiert werden (vgl. Schmidt 2014, S. 272; Adkins et al. 2018, S. 380).

Grundsätzlich gilt, dass die Chromosomen von Eukaryoten nicht einfach frei im Zellkern vorliegen, sondern dass sie Teil von einem makromolekularen Komplex sind, der neben dem Genom auch bestimmte Proteine umfasst (vgl. Schmidt 2014, S. 266). Das sogenannte *Chromatin* stellt dabei eine Art Verpackung für das Genom dar, das gleichzeitig wie ein Gerüst für Prozesse wie die Transkription oder Replikation wirkt (vgl. Carlberg & Molnár 2020, S. 5). Dabei werden zwei Zustände des Chromatins unterschieden: Der dicht verpackte Zustand, der insbesondere während der Zellteilung auftritt und der wenig bis keinen Raum für eine Transkription bietet, wird Heterochromatin genannt, während der

weniger stark verpackte Zustand, der die aktive Transkription ermöglicht, als Euchromatin bezeichnet wird (vgl. Herceg & Murr 2010, S. 25). Um transkribiert werden zu können, muss das Chromatin nach der Zellteilung also zuerst von Heterochromatin zu Euchromatin umgewandelt werden, wobei der größte Teil des Genoms jedoch dicht verpackt bleibt (vgl. Carlberg & Molnár 2020, S. 5). Dementsprechend ist, wenn man so will, das Vorliegen von Heterochromatin der ›Normalfall‹ bzw. der voreingestellte Zustand (vgl. Schmidt 2014, S. 266; Carlberg & Molnár 2020, S. 5 f.). Zusätzlich verbinden sich »in regelmäßigen Abständen [...] etwa anderthalb Windungen des DNA-Strangs mit acht Histonproteinen zu einem so genannten Nucleosom« (Schmidt 2014, S. 266), wobei sich die betreffenden Histonproteine aus vier verschiedenen Histonklassen zusammensetzen, die sich in ihrer Aminosäuresequenz unterscheiden. Die außerhalb des Nucleosoms liegenden Bereiche – die sogenannten Histon-›Schwänze‹ – können dabei chemisch modifiziert werden, was sich auf die Dichte der Chromatinverpackung auswirkt und die Transkription entweder erleichtern oder erschweren kann (vgl. ebd., S. 267). Je nachdem, wie die aus dem Nucleosom ragenden Enden der Aminosäureketten der verschiedenen Histontypen modifiziert werden, beeinflusst dies, welche Enzyme »an der entsprechenden Stelle binden und welche nicht« (ebd., S. 268). Im Zuge der DNA-Replikation im Prozess der Zellteilung wird auch die spezifische Chromatin-Struktur reproduziert (vgl. A. J. F. Griffiths et al. 2015, S. 465).

Die epigenetischen Markierungen können jedoch nicht nur die Verpackung der DNA betreffen, so wie bei den bisher besprochenen Chromatin-Modifikationen, sondern sie können auch direkt an der DNA ansetzen, etwa im Fall der *DNA-Methylierung*, um die es nun gehen soll. So können die Basen der DNA durch das Hinzufügen von Methylgruppen modifiziert werden (vgl. Brahmachari & Jain 2013, S. 665). Die häufigste Modifikation ist bei eukaryotischen Zellen die Methylierung des Cytosins im Bereich von Promotoren und Enhancern (vgl. ebd.). Das methylierte Cytosin verhindert das Binden an die betreffenden regulatorischen Regionen und damit die Genexpression, sodass es zu einer Art Abschaltung des betreffenden DNA-Abschnitts kommt (vgl. Schmidt 2014, S. 271). Die Methylierung wirkt dabei wie eine physische Barriere für die Transkriptionsfaktoren und wird beispielsweise durch Ernährung oder Umwelteinflüsse reguliert, was besonders in frühen Entwicklungsphasen weitreichende und langfristige Folgen haben kann (vgl. ebd., S. 271 f.; Meloni 2016, S. 197). Auch das Methylierungsmuster bleibt »nach einer Zellteilung üblicherweise erhalten«, wodurch die »Information darüber, wie stark jedes ›Gen‹ exprimiert werden soll, an die Tochterzellen weitergegeben [wird]. So entstehen Zelllinien mit einem konstanten Methylierungsmuster, das bei der Zellteilung ähnlich zuverlässig weitervererbt wird, wie die Basensequenz der DNA« (Schmidt 2014, S. 271). Dabei finden im Laufe

der Ontogenese »jedoch auch Veränderungen der Methylierungsmuster statt, bei denen es zu einem vorübergehenden, gewebespezifischen oder individuell divergierenden An- oder Abschalten von Genen kommt« (Schmidt 2014, S. 271). Insbesondere Prozesse der Zelldifferenzierung werden durch Unterschiede in den Methylierungsmustern ermöglicht (vgl. Rose 2005, S. 112; Lenz 2012, S. 182).

Vor diesem Hintergrund können wir nun besser verstehen, welche Vorgänge daran beteiligt sind, dass ein Umwelteinfluss – Ernährung, Temperatur, Verhalten – einen langfristigen Einfluss auf die Genexpression nehmen kann. Bei unserem vorherigen Beispiel – den weiblichen Bienen – ist es offenbar so, dass die jeweilige Form der Nahrung, die den Königinnen und Arbeiterinnen zugeführt wird, einen unterschiedlichen Einfluss auf die epigenetische Modifikation des Chromatins hat (vgl. W. Müller & Hassel 2018, S. 384 f.). Aber nicht nur die Ernährung, sondern auch das Verhalten kann sich langfristig auf die Genexpression auswirken. Wenn beispielsweise eine Rattenmutter nur eine geringe Fürsorge zeigt – etwa weil sie durch ihren Aufenthalt in einer feindlichen Umwelt besonderem Stress ausgesetzt ist – und in der Folge ihre Jungen nur wenig putzt und leckt, führt dies durch die Methylierung bestimmter Promotoren zum langfristigen Herunterfahren der Expression bestimmter Gene im Gehirn des Jungtiers, was seinerseits eine hohe Stressanfälligkeit der Jungen verursacht und letztlich dazu führen kann, dass sich diese ebenfalls zu gestressten Müttern entwickeln (vgl. P. E. Griffiths & Stotz 2013, S. 137). Diese höhere Stressanfälligkeit muss dabei nicht notwendigerweise schlecht sein, sondern kann das Individuum zur Wachsamkeit in einer Umwelt mit vielen Fressfeinden vorbereiten und in diesem Sinne einen Überlebensvorteil darstellen. Auch in einem solchen Fall kommt es zur Weitergabe von Eigenschaften an die nächste Generation, obwohl die betreffenden epigenetischen Markierungsmuster nicht direkt vererbt, sondern durch ein bestimmtes Verhalten hervorgerufen werden.

Neben dieser durch das Verhalten vermittelten, behavioralen Vererbung gibt es aber tatsächlich auch Fälle, in denen »der Aktivierungszustand von Genen über deren Methylierung und Chromatin-Markierungen […] an die Nachkommen weitergegeben [wird]« (Lenz 2012, S. 181). Insbesondere bei Pflanzen, die auch zu späteren Zeitpunkten der Ontogenese weiterhin neue Keimzellen bilden können, werden solche epigenetischen Markierungen offenbar nicht unbedingt gelöscht (vgl. Kegel 2009, S. 302 f.). Aus Versuchen mit genetisch identischen Pflanzen, die sich nur in ihren Methylierungsmustern unterschieden, weiß man, wie Bernhard Kegel schreibt, dass der »Einfluss auf den Phänotyp [..] erheblich [ist]«, und er fügt hier noch hinzu, dass die Variationsbreite sogar »in ähnlicher Größenordnung wie bei genetisch unterschiedlichen Individuen [liegt]« (ebd., S. 302; s. a. Schmidt 2014, S. 277). Dieser Umstand zeigt sich exemplarisch am sogenannten *Monster von Linné,* das das erste mutierte Individuum war, das einer detaillierten

DNA-Analyse unterzogen wurde, bei dem sich jedoch am Ende herausstellte, dass die phänotypischen Auffälligkeiten gar nicht, wie vermutet, mit einer Genmutation, sondern stattdessen mit einer DNA-Methylierung zu tun hatten (vgl. Sapp 1987, S. 56). Darüber hinaus können die betreffenden epigenetischen Unterschiede bei Pflanzen nachgewiesenermaßen über mehrere Generationen stabil vererbbar sein (vgl. Kegel 2009, S. 302).

Durch Prozesse wie epigenetische Vererbung wird es prinzipiell möglich, dass sich nicht nur Individuen mit gleichem Genotyp in unterschiedlichen Umwelten zu grundlegend verschiedenen Phänotypen entwickeln (phänotypische Plastizität), sondern dass auch Individuen mit gleichem Genotyp in der *gleichen* Umwelt unterschiedliche Phänotypen ausbilden. Dies erweist sich unter anderem als hinderlich für das Klonen, weil beispielsweise der genetische Klon einer Katze aufgrund anderer epigenetischer Markierungsmuster der Stammzelle ein ganz anderes Fellmuster ausbilden kann (vgl. D. S. Moore 2015, S. 45). Bekannt sind auch die durch Inzucht entstandenen, genetisch fast identischen Rinderherden, die trotzdem eine anscheinend normale phänotypische Variation aufweisen, wie sie auch bei einer genetisch diversen Rinderherde zu erwarten wäre (vgl. Ken Richardson 2017, S. 132). Bei menschlichen eineiigen Zwillingen ist das Profil der Genexpression im jungen Alter zwar noch sehr ähnlich, kann sich jedoch mit zunehmendem Alter immer weiter voneinander entfernen (vgl. Boujard et al. 2014, S. 139). Aber selbst unabhängig von epigenetischen Faktoren können sich – etwa aufgrund stochastischer Interaktionen von Molekülen in der Initiation von Transkriptionsprozessen – Organismen in gleicher Umwelt mit gleichem Genom anders entwickeln, wobei man in diesem Fall von *developmental noise* spricht. Aufgrund solcher Phänomene können sich beispielsweise die linke und die rechte Körperseite oder die Fingerabdrücke eineiiger Zwillinge voneinander unterscheiden (vgl. Lewontin 1985b, S. 93; A. J. F. Griffiths 2000, S. 21; Lewontin 2007, S. 243).

An dieser Stelle zeigt sich, dass epigenetische Faktoren eine notwendige Voraussetzung dessen sind, was wir als ›normale‹ Entwicklung begreifen. Schließlich ist ja die dichte Verpackung der DNA bei Eukaryoten die Ausgangssituation, die zwingend verändert werden muss, um die normale Entwicklung zu ermöglichen. Darüber hinaus hängt die normale Zellspezialisierung insbesondere von DNA-Methylierungen ab (vgl. Dupré 2003, S. 85). Epigenetische Prozesse sind aber nicht nur durch die Umwelt induziert, sondern treten auch direkt während der Vererbung des genetischen Materials auf, etwa im Rahmen der sogenannten *genomischen Prägung*. Bei Säugetieren kommt es zwar in verschiedenen Phasen bei der Bildung von Keimzellen zur Löschung epigenetischer Markierungen, bei einigen Genen werden die Markierungen aber nach einer ersten Phase der Reprogrammierung und Löschung jedoch anschließend wieder elternspezifisch rekonstruiert (vgl. Schmidt 2014, S. 275). Das heißt in der Konsequenz, wenn ein

Individuum beispielsweise ein homologes Genpaar aufweist, bei dem also sowohl die Mutter als auch der Vater ein in der Basensequenz identisches Gen beisteuern, und folglich eines dieser Allele inaktiviert wird, dann kann es aufgrund der unterschiedlichen epigenetischen Markierungen einen Unterschied machen, ob das Allel des Vaters oder der Mutter noch aktiv ist (vgl. Schmidt 2014, S. 275). Dieser Vorgang der genomischen Prägung ist dabei »Teil des normalen Entwicklungsprozesses und wird nicht durch Umweltreize ausgelöst« (ebd., S. 276). Die Zahl der Gene, die durch genomische Prägung betroffen sind, ist zwar relativ gering, und betroffen sind auch immer die gleichen DNA-Abschnitte (vgl. ebd.), dennoch haben geprägte Gene insbesondere während der frühen Entwicklung wichtige Funktionen für die normale Entwicklung (vgl. Teperino 2020, S. 164). Das heißt, im Prinzip können Menschen mit gleichem Genom nur aufgrund dessen, weil sie eine andere genomische Prägung besitzen, unterschiedliche Krankheiten ausbilden (etwa das Prader-Willi- oder das Angelman-Syndrom) bzw. sind davon nicht betroffen (vgl. Pomiankowski 2002b, S. 424; Knopik et al. 2017, S. 202).

Starke Ähnlichkeiten zur genomischen Prägung weist das Phänomen der *X-Inaktivierung* auf. Da das Y-Chromosom weitaus kürzer ist als das X-Chromosom, gibt es auf letzterem eine erhöhte Aktivität, die jedoch bei Frauen mit doppeltem X-Chromosom noch einmal gesteigert wäre, was problematische Folgen haben würde (vgl. Pomiankowski 2002a, S. 288). Deshalb gibt es verschiedene Mechanismen der X-Inaktivierung, wobei in der Regel entweder das X-Chromosom vom männlichen Elternteil komplett inaktiv wird oder es zur zufälligen Inaktivierung verschiedener Abschnitte auf beiden X-Chromosomen kommt (vgl. ebd.). Aufgrund dieser zufälligen Inaktivierung können beispielsweise zwei genetisch identische Frauen unterschiedliche Aktivierungen aufweisen. In vielen Fällen mag es keinen Unterschied machen, welches X-Chromosom inaktiviert wird, dennoch kann beispielsweise das Rett-Syndrom, das mit vermindertem Gehirnwachstum und geistiger Behinderung einhergeht, mit einer Genmutation auf dem X-Chromosom zusammenhängen (vgl. Rutter 2008, S. 127). Von zwei Frauen mit gleichem Genom könnte also eine aufgrund der X-Inaktivierung das Rett-Syndrom bekommen, während die andere davon nicht betroffen sein müsste.

Wir können an dieser Stelle festhalten, dass es einerseits einen inhaltlichen Einfluss epigenetischer Faktoren auf die Form des Organismus gibt, womit wir die These, die nicht-genetischen Faktoren würden als bloße Hintergrundbedingung wirken, aufgeben können. Andererseits sind diese nicht-genetischen Faktoren zwingend an der vermeintlich normalen Entwicklung beteiligt, womit sich auch die These von den nicht-genetischen Faktoren als Störquelle zurückweisen lässt. Welche epigenetischen Markierungen ein Organismus erwerben

soll, ist nicht mit dem Beginn seiner Entstehung festgelegt, sondern sie bilden sich in Auseinandersetzung mit der Umwelt heraus. Man kann in diesem Fall mit Verweis auf das Genom nicht feststellen, dass eigentlich eine andere epigenetische Markierung die ›richtige‹ gewesen wäre, da das Genom zum Zeitpunkt seiner Entstehung zur Klärung solcher Formfragen keinen Anhaltspunkt bietet (s. a. Gottlieb et al. 2007, S. 217). Durch die Bedeutung epigenetischer Faktoren für die Ontogenese und insbesondere für die Regulation der Genexpression ist, wie Kirsten Schmidt schreibt, »grundsätzlich nicht zu entscheiden, welche genetischen und nichtgenetischen Faktoren in der Individualentwicklung eines Lebewesens essentiell und welche akzidentiell für die Herausbildung seiner charakteristischen Eigenschaften sind« (Schmidt 2014, S. 11). Für den Organismus selbst macht es praktisch keinen Unterschied, ob ein DNA-Abschnitt durch epigenetische Faktoren sein ganzes Leben lang bloß durch DNA-Methylierung oder X-Inaktivierung deaktiviert ist oder ob er durch eine Deletion auf der Ebene der DNA grundsätzlich entfernt wurde. Man kann auch nicht sinnvoll sagen, weil beispielsweise bestimmte Gene durch DNA-Methylierung deaktiviert wurden, dass in diesen Genen das eigentliche Telos des Individuums verborgen liege. Schließlich könnte eine Aktivierung dieser Gene völlig dysfunktional sein, sodass beispielsweise ein Pferd statt seinem einen Huf wieder fünf Zehen ausbilden würde, so wie die evolutionären Vorfahren des Pferdes (vgl. Rice 2007, S. 327). Dem Genom-Essentialismus ist auf diese Weise der Boden entzogen, denn »[z]wischen genetischer und nichtgenetischer Ebene besteht keine Trennung in wichtige und weniger wichtige Kausalfaktoren, sondern eine kausale Symmetrie« (Schmidt 2014, S. 294). Wie Susan Oyama schreibt, können »genetische und nicht-genetische Faktoren gleichermaßen die Quellen einer Variation in der Form sein« (Oyama 2000b, S. 17, Übers. d. Verf.). Und auch Schmidt schreibt, dass die »Form eines Lebewesens [..] durch seine genetische Ausstattung nicht eindeutig und dauerhaft festgelegt [wird], sondern [..] sich im Laufe seines Lebens beständig weiter[entwickelt]« (Schmidt 2014, S. 311). Damit sind an dieser Stelle alle starken, präformistischen Varianten des Essentialismus abgehandelt.

4.1.3 Zur Kritik des genomzentrierten Interaktionismus

Es wurde bisher dargelegt, dass epigenetische Faktoren im weiten Sinne einen konstitutiven, inhaltlich bedeutsamen, unverzichtbaren Einfluss auf die reguläre Entwicklung des Organismus haben. Sowohl der Gen-Essentialismus als auch der Genom-Essentialismus, die auf diese Weise widerlegt wurden, stellen im heutigen biologischen Diskurs allerdings eher einen Strohmann dar. Tatsächlich ist es so, dass in der modernen Biologie praktisch niemand bestreitet, »dass auch Um-

weltfaktoren einen entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung jedes Organismus haben und dass die ausschließliche Fokussierung auf die genetische Ausstattung eines Lebewesens nicht ausreicht, um die Entstehung seiner wesentlichen Merkmale […] angemessen beschreiben und verstehen zu können« (Schmidt 2014, S. 249 f.). Man spricht deshalb in der Biologie auch von einem *interaktionistischen Konsens* (vgl. Robert 2004; 2008, S. 425). Im Rahmen dieses interaktionistischen Konsenses wird zugestanden, »dass sowohl genetische als auch nichtgenetische Faktoren innerhalb und außerhalb der Zelle eine wichtige Rolle in der Individualentwicklung spielen« (Schmidt 2014, S. 250). Ein strenger präformistischer Essentialismus bzw. ein genetischer Determinismus wird dementsprechend in biologisch informierten Kreisen heutzutage praktisch nicht mehr vertreten, sondern hält sich nur noch in der Populärliteratur.

Der eigentlich ernstzunehmende Gegner einer dialektischen, anti-essentialistischen Position, auf die sich die hier entwickelten Überlegungen zubewegen und den wir in der Nachfolge der bisher behandelten Positionen zu kritisieren haben, ist ein schwacher Interaktionismus, der in zwei Formen auftreten kann. Die erste Form des schwachen Interaktionismus, um die es zunächst gehen soll, nenne ich den *genomzentrierten Interaktionismus.* Damit meine ich die Idee, dass das Genom trotz aller Interaktionen dennoch eine besonders hervorgehobene, gegenüber allen anderen Faktoren ausgezeichnete Rolle in der Formbildung des Organismus spielt. Dieser Interaktionismus, der unter dem Vorzeichen des Genoms steht und der der Umwelt nur eine sekundäre Bedeutung zuspricht, kann als die heutzutage den Diskurs dominierende Position angesehen werden (vgl. Oyama 2000a, S. 38). Die zweite Form des schwachen Interaktionismus, die ich den *dualistischen Interaktionismus* nenne, werde ich im folgenden Unterabschnitt behandeln (Kap. 4.1.4).

Der genomzentrierte Interaktionismus kann eine Reihe von Argumenten anführen, um die besondere, hervorgehobene Rolle des Genoms zu begründen (vgl. Oyama 2000a, S. 39). So wird beispielsweise argumentiert, dass trotz der Mitwirkung der Umwelt und nicht-genetischer Faktoren an der Hervorbringung der Eigenschaften des Organismus es aber dennoch das Genom sei, von dem diese Entwicklung ursprünglich ausgehe, weil in ihm die biologische Information gespeichert ist, die die Grundlage für diesen Prozess darstelle (vgl. Schmidt 2014, S. 254). Bevor es überhaupt zu einer Interaktion zwischen Individuum und Umwelt komme, bestimme das Genom das Reaktionsspektrum bzw. die möglichen Endergebnisse, die aus dieser Interaktion hervorgehen könnten. Dieses Spektrum sei dabei evolutionsgeschichtlich im Rahmen einer Selektion entstanden, die sich wesentlich auf der Ebene des Genoms abspiele. Die Umwelt kann in diesem Bild also nur quantitativ und innerhalb begrenzter Bahnen lenkend auf den Organismus einwirken, die wiederum durch das Genom vorgegeben sind. Demnach ist das Ge-

nom der primäre formbildende Faktor. Vom Genom-Essentialismus unterscheidet sich der genzentristische Interaktionismus dadurch, dass ihm zufolge das Genom nicht eine einzige umweltunabhängige Endgestalt vorgibt. Stattdessen wird nun anerkannt, dass das Genom die Information für eine *Reihe* möglicher, ebenfalls funktionaler Endgestalten enthält, von denen sich in Auseinandersetzung mit der Umwelt schließlich eine realisiert. Es handelt sich hier also um eine Art *disjunktiven* Genom-Essentialismus, um eine variable, kontextsensitive Präformation im Genom, von der faktisch nur ein bestimmter Ausschnitt aktualisiert wird (s. a. P. E. Griffiths 2001, S. 397). Eine andere Metapher vergleicht den Genotyp mit einem Eimer, der schließlich unter Mitwirkung der Umwelt innerhalb dieser vorgegebenen Grenzen gefüllt wird (vgl. Lewontin 2002, S. 27). Die phänotypische Plastizität wird so verstanden, dass die »Umweltsensibilität der Organismen [..] selbst evolutionäres Erbe und genetisch reguliert [ist]« (Voland 2013, S. 15). Auf diese Weise scheint sich das Phänomen der phänotypischen Plastizität in ein genomzentriertes Bild einfügen zu lassen (s. a. Schmidt 2014, S. 258). Eine solche Position geht zwar darüber hinaus, die Umwelt als bloße Hintergrundbedingung oder als Störfaktor zu konzeptualisieren, und begreift sie stattdessen als Weichensteller oder Schalter, behält dabei aber den Fokus auf das Genom bei, das vermeintlich den Schalter überhaupt erst zur Verfügung stelle und seine Bedeutung festlege.

Die Argumente, die für den genomzentrierten Interaktionismus angeführt werden, erweisen sich jedoch bei genauerer Betrachtung als problematisch. Dass die DNA das Entwicklungsspektrum des Organismus begrenzt und deshalb wichtiger sei als der Einfluss der Umwelt, basiert auf einer einseitigen Betrachtung, die bereits voraussetzt, was sie beweisen will. Diese Betrachtung lässt sich im Prinzip auch umkehren, wie Susan Oyama ausführt:

> Kein Organismus, unter allen Umständen, hat absolut unbegrenzte Entwicklungsmöglichkeiten, und insofern ist auch das ›genetische Potential‹ begrenzt. In gleicher Weise kann eine gegebene Umwelt nicht alle möglichen Entwicklungssequenzen unterstützen. Man könnte sagen, dass das umweltbezogene Potential eines Organismus begrenzt ist, weil seine Gene nur innerhalb der Grenzen operieren können, die ihnen durch ihre Umgebung gesetzt werden; das ist wahr, aber natürlich sagt man so etwas nicht. (Oyama 2000a, S. 38, Übers. d. Verf.)

Darüber hinaus ist es schlicht falsch, dass die Interaktion zwischen Individuum und Umwelt unfähig wäre, neue funktionale Ergebnisse hervorzubringen, die nicht vorher spezifisch auf genetischer Ebene einer Selektion unterlegen haben (s. a. Greenspan 2001). Die faktischen Grenzen einer zu funktionalen Ergebnissen führenden Interaktion lassen sich nicht im Voraus, etwa mit Verweis auf die Selektionsgeschichte, spezifizieren (vgl. Gottlieb 1998, S. 799). Dieser Umstand lässt sich am Beispiel einer Ziege verdeutlichen, die von Everhard J. Slijper be-

schrieben wurde (vgl. Slijper 1942). Diese Ziege wurde mit unterentwickelten Vorderbeinen geboren, entwickelte aber im Laufe ihres Lebens eine kängurumäßige Form der Fortbewegung. Hierfür musste eine ganze Reihe von Faktoren in neuartiger Weise zusammengreifen – notwendig ist die Ausbildung einer stärkeren Muskulatur, einer bestimmten Stellung der Knochen usw. –, was in dieser speziellen Form nicht einfach genetisch determiniert gewesen sein konnte (s. a. Walsh 2015, S. 124 f.). Gilbert Gottlieb schreibt über diesen Fall:

> Auch wenn es keinen Zweifel daran geben kann, dass Gene und andere Faktoren der Entwicklung Beschränkungen auferlegen, zeigt Slijpers Ziege, dass es nicht möglich ist, die Grenzen dieser Beschränkungen im Voraus zu kennen, selbst wenn es durchaus vernünftig scheinen mag, im Vorhinein einer empirischen Untersuchung anzunehmen, dass ein Vierbeiner nicht zur Zweibeinigkeit in der Lage ist. (Gottlieb 1998, S. 799, Übers. d. Verf.)

Die These, dass die möglichen funktionalen Endgestalten eines Organismus alle spezifisch genetisch selektiert gewesen sein müssten, ist also offensichtlich falsch. Der genomzentrierte Interaktionismus wäre in der Folge gezwungen, sich auf die schwächere These zurückziehen, dass das Interaktionsgeschehen, das zu einer sich funktional fortbewegenden, zweibeinigen Ziege geführt hat, von Anfang an eine in ihrem Genom präformierte Reaktionsnorm darstellte. Gleichwohl rechtfertigt auch diese schwächere Position nicht die Annahme, dass das Genom eine fundamental größere Bedeutung als die Umwelt für die Individualentwicklung habe. In diese Richtung weisen auch die Ergebnisse unserer Diskussion des Genom-Essentialismus, die die große Bandbreite und Tragweite epigenetischer Variation verdeutlichen (s. Kap. 4.1.2).

Man kann folglich nicht mit Allgemeingültigkeitsanspruch sagen, dass die Auswirkungen genetischer Faktoren prinzipiell größer oder bedeutender sein müssten als die Auswirkungen umweltbedingter epigenetischer Prozesse. Es mag weitreichende, vererbbare Genmutationen geben, die im Verbund mit nicht-genetischen Faktoren dazu führen können, dass ein Mensch z. B. sechs Finger an jeder Hand ausbildet (Polydaktylie). Aber man kann nicht automatisch schließen, dass eine phänotypische Besonderheit, weil sie weitreichend ist, genetisch bedingt sein müsste (vgl. Sapp 1987, S. 56). Auch epigenetische Prozesse, die einen Einfluss auf das Muster der Genexpression nehmen, können äußerst weitreichende Folgen haben. Das wohl bekannteste Beispiel für einen solchen Fall betrifft die Auswirkungen der Einnahme von Contergan durch eine Schwangere, da diese Einnahme dazu führen kann, dass das Kind der Schwangeren keine Arme oder Beine ausbildet, obwohl das Genom durch diese Einnahme unberührt bleibt. Offenbar hat man es hier mit einem epigenetischen Mechanismus zu tun (vgl. Csoka & Szyf 2009). Auch die bekannten phänotypischen Besonderheiten bei mutierten Fruchtfliegen (etwa Beine anstelle von Antennen) lassen sich

ebenfalls durch Umwelteinflüsse hervorrufen (vgl. Oyama et al. 2001, S. 2 f.). Weiterhin haben wir bereits gesehen, dass sich durch Prozesse wie die epigenetische Vererbung das Entwicklungsspektrum genetisch ansonsten identischer Organismen ganz entscheidend verschieben kann. Insofern die Selektion nur am Phänotyp ansetzen kann, können vererbbare epigenetische Markierungen, die einen Einfluss auf den Phänotyp haben, ebenso einer Selektion unterliegen wie die genetische Ausstattung eines Individuums. In diesem Zuge wurde sogar die These formuliert, dass eine anhaltende Selektion bestimmter epigenetischer Markierungen langfristig zu einer Fixierung dieses Musters der Genexpression auf der genetischen Ebene beitragen könne, weshalb die Evolution auf der epigenetischen Ebene mitunter der Evolution auf der genetischen Ebene vorausgehe (s. z. B. West-Eberhard 2003; Walsh 2007; Laland et al. 2013, S. 726). Ob sich eine deutlich sichtbare Evolution verschiedener Spezies auf genetische oder epigenetische Faktoren zurückführen lässt, kann dementsprechend ebenfalls nicht einfach durch Verweis auf die Reichweite der Veränderungen festgestellt werden.

Selbst bei sogenannten ›monogenetischen‹ Krankheiten lässt sich darüber streiten, ob man sinnvollerweise sagen kann, das Genom würde den Organismus hier einseitig determinieren, hätte also umweltunabhängig einen definitiven Einfluss auf den Organismus. Sicherlich gibt es Menschen, die rein genetisch bedingt – etwa aufgrund der Huntington-Krankheit – eine maximale Lebenserwartung von ca. 40 Jahren haben mögen. Dennoch bringt die Genetik das Eintreten dieses Ergebnisses natürlich nicht alleine hervor, was sich daran zeigt, dass ein solcher Mensch umweltbedingt auch früher sterben kann, etwa aufgrund eines Verkehrsunfalles (vgl. Kitcher 2001, S. 397 f.). Selbst die Ausbildung von Blutkörperchen einer bestimmten Blutgruppe ist strenggenommen nicht ›angeboren‹, sondern wird erst im Verbund mit bestimmten Umweltbedingungen hervorgebracht, weil der Embryo freilich absterben kann, bevor er überhaupt ein einziges Blutkörperchen produziert hat. Umweltbedingt ist also immer noch ›Raum nach unten‹. Umgekehrt lässt sich aber auch bezweifeln, ob es sinnvoll ist, umweltunabhängig über ein genetisches Maximum, die sogenannte Reaktionsspanne *(range of reaction)*, zu spekulieren. Wenn wir die Ergebnisse der Verbindung aller denkbaren möglichen Umwelten mit einem bestimmten Genotyp errechnen könnten, hätten wir zwar in der Theorie die Möglichkeit, den Maximalwert einer bestimmten Eigenschaft dieses Genotyps – etwa der Körpergröße – zu ermitteln. David S. Moore wendet jedoch ein, dass »sich eine solche Reaktionsspanne *faktisch* niemals spezifizieren lässt, da Umwelten unendlich wandelbar sind« (D. S. Moore 2003, S. 211, Übers. d. Verf.; s. a. Lerner 2002, S. 105). Eine ›normale Umwelt‹ als Grundlage für die Aufstellung der Reaktionsspanne können wir aus evolutionärer Perspektive nicht sinnvoll annehmen (s. a. Lewontin 2002, S. 20). Folglich haben wir nicht die Möglichkeiten, um die

Reaktionsspanne genau zu spezifizieren, und müssen das Entwicklungsmaximum, das der Organismus in Auseinandersetzung mit der Umwelt erreichen kann, praktisch offenlassen (selbst wenn es hier natürlich Grenzen gibt, etwa was die Größe anbelangt, die mit den Naturkonstanten unseres Universums zu tun haben).

Das Genom ist zweifellos eine notwendige Bedingung – eine unverzichtbare Ressource – zur Ausbildung bestimmter Endgestalten. Offensichtlich ist das Genom allein hierfür aber keine hinreichende Bedingung. Auch der Einfluss der Umwelt, dass sich ein Individuum in einer bestimmten Umwelt entwickelt, ist eine notwendige Bedingung – eine unverzichtbare Ressource – für die Ausbildung dieser Endgestalten. Wenn beide Bedingungen aber zwingend gegeben sein müssen, ist es sinnlos zu sagen, die eine wäre primär oder wichtiger (vgl. Gottlieb et al. 2007, S. 228). Genauso können wir nicht sagen, primär für das Spielen eines Geigenstückes sei die Geige, da es ohne die Geige keinen entsprechenden Ton gäbe. Natürlich ist aber ein aktiver Part, der beispielsweise durch eine Geigenspielerin ausgefüllt werden könnte, ebenso unverzichtbar, um die entsprechenden Töne hervorzubringen. Wie bei einem Fahrrad Kette und Räder notwendig sind, um durch das Treten des Pedals das Rad in Bewegung zu setzen, ist es auch mit Genom und Umwelt (vgl. D. S. Moore 2003). Auf einer ganz basalen, konzeptuellen Ebene ist es verfehlt, hier dem einen Faktor allgemein eine höhere Bedeutung zuzusprechen (vgl. Schneider 2007, S. 92). Auch Kirsten Schmidt zufolge ist es sinnlos, einen quantitativen oder qualitativen Vergleich des Einflusses genetischer Faktoren gegenüber nicht-genetischen Faktoren vornehmen zu wollen, da es keine Möglichkeit gibt, den vermeintlich ›größeren‹ Einfluss des Genoms zu bemessen. Sie schreibt:

> Genetische und nichtgenetische Kausalfaktoren entfalten ihre Wirkung nur in gemeinsamer Interaktion. Wir können die einzelnen Kausalfaktoren nicht trennen, um zu sehen, welche von ihnen essentiell und welche akzidentiell für die Entwicklung eines Merkmals sind. Die Veränderung der DNA-Sequenz ist nicht von vornherein grundlegender für eine Wesensveränderung als Veränderungen der Umwelt oder des genetischen Milieus. (Schmidt 2014, S. 295; s. a. D. S. Moore 2016, S. 244)

Selbst wenn es in gewisser Weise richtig sein mag, dass das Genom Einfluss darauf hat, was aus einem Individuum *nicht* werden kann, zeigt dies nicht eine größere Wichtigkeit des Genoms. Oyama zufolge ist diese Aussage »nur eine ausgefallene Art, zu sagen, dass Potential begrenzt ist« (Oyama 2000a, S. 55, Übers. d. Verf.). Sicherlich bestimmt das Genom den Möglichkeitsrahmen des Organismus mit, aber mit Oyama lässt sich hier wiederum einwenden:

> Wenn die Spanne der möglichen Phänotypen durch das Set der Genotyp-Umwelt-Paarungen definiert wird, worin liegt dann der Zweck, diese Spanne nur auf *ein* Mitglied dieser Paarung zurückzuführen? (Oyama 2000a, S. 55, Übers. und Herv. d. Verf.)

Die These einer abgeschlossenen Reihe im Genom präformierter Zielgestalten – also ein disjunktiver Genom-Essentialismus – erweist sich somit, trotz ihrer weiten Verbreitung, als konzeptuell angreifbar und problematisch. Wenden wir uns, bevor wir uns mit einer Alternative zu diesen schwachen Varianten des Interaktionismus beschäftigen, aber zunächst noch der Kritik des dualistischen Interaktionismus zu.

4.1.4 Zur Kritik des dualistischen Interaktionismus

Die zweite Form des schwachen Interaktionismus nenne ich den *dualistischen Interaktionismus*. Damit meine ich eine Position, die zwar annimmt, dass sowohl das Genom als auch die Umwelt eine Auswirkung auf die Eigenschaften des Organismus haben, die aber darüber hinaus argumentiert, dass sich diese verschiedenen Einflüsse voneinander trennen und prozentual aufschlüsseln lassen. Demnach könnte man also sagen, der Einfluss der Gene auf eine bestimmte Eigenschaft betrage beispielsweise 60 %, während sich der verbleibende Einfluss, also 40 %, auf die Umwelt zurückführen lasse. Das Verhältnis von Umwelt und Genom wird in diesem Sinne additiv gedacht: Genom + Umwelt = 100 %. Wenn sich aus den Berechnungen, die diesen Darstellungen zugrunde liegen, ergibt, dass das Genom prozentual die größere Bedeutung für das Endergebnis hat, lässt sich der dualistische Interaktionismus als eine Erweiterung des genomzentrierten Interaktionismus lesen. Aber selbst wenn das Verhältnis von Umwelteinfluss und Genom zufälligerweise bei allen Eigenschaften als paritätisch eingestuft werden würde, bliebe diese zweite Form des Interaktionismus trotzdem schwach, weil sich Umwelt und Genom im Organismus in diesem Fall nicht wechselseitig durchdringen, sondern als voneinander unabhängige Faktoren verstanden werden, die nur an der Oberfläche miteinander interagieren. Vom genomzentrierten Interaktionismus unterscheidet sich diese Position insbesondere dadurch, dass sie keine allgemeine Aussage über die Vorrangigkeit des Genoms trifft, sondern der Anteil von Genom und Umwelt bei verschiedenen Eigenschaften variieren kann, sodass das Genom bei einigen Eigenschaften eine geringere Rolle spielen könnte als die Umwelt.

Den dualistischen Interaktionismus diskutiere ich hier nur, insofern er eine ontologische These beinhaltet, etwa dass das Wesen des Individuums aus verschiedenen, unabhängig voneinander wirkenden und separierbaren Einflüssen

konstituiert wird. Daneben lässt sich der dualistische Interaktionismus auch als antirealistische Methode vertreten, die nicht auf derartige ontologische Aussagen festgelegt ist. Vielmehr liefern die besagten prozentualen Aufschlüsselungen in diesem Fall ein relativ einfaches, aber in seinem Begründungsanspruch sehr begrenztes Verfahren, um bestimmte Eigenschaften als möglichen Ansatzpunkt für weitere genetische Forschung auszuzeichnen. Die betreffenden prozentualen Aufschlüsselungen sagen in dem Fall jedoch nicht wirklich etwas über das Individuum oder seine Spezies aus, sondern stellen eher eine Art heuristisches Werkzeug dar. Diese Position kann hier jedoch ausgeklammert werden, eben weil sie auf einer ganz anderen Ebene angesiedelt ist als eine ontologische Position und dementsprechend auch nicht in Konkurrenzbeziehung zu einer dialektischen Position steht. Als Methode ist der dualistische Interaktionismus vor allem in der Psychologie und der Verhaltensgenetik verbreitet (vgl. Wahlsten 1994, S. 254). Selbst wenn die ontologische These in der informierten biologischen Debatte und der Wissenschaftstheorie überwiegend abgelehnt wird (vgl. Oftedal 2005, S. 700; Downes & Matthews 2020, Abschn. 4), ergibt sich die Problematik, dass diese methodische Interpretation sehr leicht mit der ontologischen vermischt wird, was sich besonders in populärwissenschaftlichen Darstellungen zeigt.

Der dualistische Interaktionismus setzt am Konzept der Erblichkeit *(heritability)* an. ›Erblichkeit‹ ist dabei strikt zu unterscheiden von ›Vererbung‹ *(heredity)*. Um den Unterschied zu verstehen, scheint es mir hilfreich zu sein, sich zur Abgrenzung zunächst einen einfachen Mechanismus der Vererbung vor Augen zu führen. Einen bestimmten Abschnitt auf einem Chromosom können wir einen *Lokus* nennen. Die DNA-Sequenz auf einem bestimmten Lokus kann innerhalb der Spezies variieren. Die verschiedenen Varianten, die innerhalb einer Spezies auf einem bestimmten Lokus vorkommen, nennen wir *Allele* (vgl. Futuyma & Kirkpatrick 2017, S. 82). Dabei können Organismen ihre Chromosomen in einfacher (haploider), zweifacher (diploider) oder mehrfacher (polyploider) Ausführung vorliegen haben (vgl. Sarkar 1998, S. 5 f.). Wenn ein diploider Organismus zwei identische Allele auf einem bestimmten Lokus hat, ist er in dieser Hinsicht homozygot, im Falle eines Unterschieds heterozygot (vgl. ebd., S. 6).

Der Mensch hat einen diploiden Chromosomensatz, das heißt, die Chromosomen liegen zweifach vor. Ei- und Samenzelle haben dabei jeweils nur einen haploiden, also einfachen Chromosomensatz, aus denen sich dann das diploide Chromosom des Nachkommen zusammensetzt. Einige genetisch bedingte Effekte treten bereits auf, wenn ein bestimmtes Allel nur auf einem Chromosom vorkommt (in diesem Fall gilt das Allel als dominant), in anderen Fällen muss das Allel auf beiden Chromosomen vorhanden sein, um einen bestimmten Effekt zu entfalten (in diesem Fall gilt das Allel als rezessiv). Sichelzellenanämie ist bei-

spielsweise eine solche Eigenschaft, die rezessiv ist, also nur auftritt, wenn beide Elternteile das betreffende Sichelzellen-Allel an ihren Nachkommen vererben. Wenn beide Elternteile heterozygot für das Sichelzellen-Allel sind und die Allele zufällig vererbt werden, dann besteht beispielsweise eine 25-prozentige Wahrscheinlichkeit bei ihren Kindern, dieses Allel auf beiden Chromosomen aufzuweisen. Anders gesagt: Im Schnitt wird eines von vier Kindern solcher Eltern homozygot in Bezug auf das Sichelzellen-Allel sein. Freilich kann es aber trotzdem heterozygote Eltern mit mehr als drei gesunden Kindern geben. Und umgekehrt, wenn das Kind homozygot ist, kann man sich relativ sicher sein, dass beide Elternteile Träger des Sichelzellenallels sind, vorausgesetzt, dass sich keine Mutation ereignet hat.

Im Falle der Vererbung, wenn die Allele der Eltern und deren kausale Effekte verstanden sind, lässt sich also sinnvoll etwas über die *Wahrscheinlichkeiten* des Vorkommens bestimmter Eigenschaften der Nachkommen sagen (vgl. Charney 2012, S. 333). Freilich ist diese Wahrscheinlichkeitsangabe später, wenn ein solcher Nachkomme bereits geboren wurde, bedeutungslos – in diesem Fall hat er die betreffende Eigenschaft faktisch geerbt oder eben nicht. Erblichkeit *(heritability)* ist demgegenüber ein Konzept, das strukturell ganz anders funktioniert, nämlich als »der Anteil der Varianz eines Merkmals innerhalb einer Population, der auf genetische Unterschiede zurückgeht« (Dickens & J. L. Cohen 2004, S. 148, Übers. d. Verf.). Anders ausgedrückt ist Erblichkeit »die Maßeinheit des Umfangs, in dem verwandte Individuen in einer Population sich mehr ähneln, als sie nicht-verwandten Individuen ähneln« (Kaplan 2006, S. 56, Übers. d. Verf.). Dabei gilt die Erblichkeit einer Eigenschaft als 0 – nicht vorhanden –, wenn es keine statistisch signifikante Ähnlichkeit zwischen Nachwuchs und Eltern im Vergleich zu anderen, zufällig ausgewählten Mitgliedern der untersuchten Gruppe gibt. Umgekehrt gilt die Erblichkeit einer Eigenschaft als 1 – zu 100 % gegeben –, wenn der Nachwuchs dem Durchschnittswert seiner Eltern exakt gleicht (vgl. Futuyma & Kirkpatrick 2017, S. 145).

Das Konzept der Erblichkeit ist eigentlich nur dann von Interesse, wenn die Prozesse der Vererbung nicht genau verstanden sind, weil beispielsweise verschiedene DNA-Regionen an der Hervorbringung einer Eigenschaft beteiligt sind. Es gibt Fälle, in denen Allele nicht einfach dominant oder rezessiv sind, sondern additive Effekte haben (vgl. Knopik et al. 2017, S. 33). Sagen wir, in einer Population gibt es drei Loci, etwa A, B, C, die sich auf eine bestimmte Eigenschaft auswirken und auf denen jeweils zwei verschiedene Allele vorkommen können, sagen wir A+ und A-, B+ und B-, C+ und C-, wobei die hier mit einem Pluszeichen versehenen Allele die Eigenschaft positiv beeinflussen, die mit einem Minuszeichen negativ. Die hierdurch beeinflusste Eigenschaft könnte z. B. die Körpergröße sein. Die Extreme in der Ausbildung der betreffenden Eigenschaft

würden sich einstellen, wenn ein Individuum für alle drei Allele homozygot wäre. Die genetisch bedingt größten Individuen hätten also die Kombination A+/A+, B+/B+, C+/C+, die genetisch bedingt kleinsten Individuen die Kombination A-/A-, B-/B-, C-/C-. Wenn keine Selektion stattfindet, die Population zu Beginn relativ divers ist und sich Individuen zufällig miteinander fortpflanzen, werden die Allele in der Population jedoch einer sogenannten *Normalverteilung* entsprechen, weil die einzelnen Allele der Eltern mit gleicher Wahrscheinlichkeit vererbt werden – man erhält also, würde man die Verteilung in einem Diagramm darstellen, eine Glockenkurve. Die meisten Individuen werden also Allele aufweisen, die sich teilweise negativ, teilweise positiv auf die Körpergröße auswirken, und lassen sich dementsprechend in der Mitte der beiden Größenextreme verorten. Mit dem Konzept der Erblichkeit erhofft man sich nun, etwas über die genetische Bedingtheit von Eigenschaften aussagen zu können, ohne hierfür die zugrundeliegenden genetischen Prozesse verstanden haben zu müssen (vgl. Sober 2001, S. 56).

Wenn man die Umweltbedingungen für eine Population konstant halten kann, es solche additiven Effekte gibt – was sich durch eine Normalverteilung der Eigenschaft nahelegt – und man ein messbares Merkmal hat, das gesteigert werden soll, etwa Milchertrag bei Kühen, lässt sich das Konzept der Erblichkeit auch tatsächlich sinnvoll anwenden. Da alle Mitglieder der Population unter den gleichen Umweltbedingungen gehalten werden, ist es so, dass – zumindest unter Ausblendung von *developmental noise* und epigenetischer Faktoren – geschlossen werden kann, dass die verbleibenden Unterschiede zwischen den Individuen rein genetisch bedingt sind (vgl. Rose 2005, S. 188). Dann lässt sich untersuchen, wie stark die betreffende Eigenschaft erblich ist. Dafür kann man in diesem Fall schauen, wie sehr eine bestimmte Eigenschaft des Nachkommen dem Durchschnitt des Elternpaares ähnelt. Wenn unter diesen kontrollierten Bedingungen keine besondere Korrelation besteht, also die Milchleistung der Nachkommen von Kühen mit hohem Milchertrag nicht signifikant anders verteilt ist als die der Nachkommen von Kühen mit niedrigem Milchertrag, gilt die Eigenschaft als nicht erblich, woraus gefolgert wird, dass sie auch durch künstliche Zuchtwahl nicht gesteigert werden kann (vgl. Bateson 2001, S. 150). Wenn sich aber eine Erblichkeit nachweisen lässt – eine Korrelation zwischen den Nachkommen mit ihren Eltern –, lässt sich der Milchertrag steigern, wenn man nur die Kühe mit hohem Milchertrag sich miteinander fortpflanzen lässt, selbst wenn man keine genetische Analyse gemacht hat und kein Wissen über den Einfluss und die Wirkweise der verschiedenen Allele besitzt. Umgekehrt kann man beispielsweise bei Pflanzen ein bestimmtes Set genetischer Klone unter unterschiedlichen Bedingungen aufwachsen lassen, um die Umweltbedingungen herauszufinden, die bei diesem Genotyp den besten Ertrag zur Folge haben. Der Nutzen dieser

Berechnungen unter den besonderen Bedingungen der Tier- und Pflanzenzucht ist weitestgehend unumstritten (vgl. Sarkar 1998, S. 81; Wahlsten 2003, S. 327).

Dennoch muss man bedenken, dass die Steigerung des Ertrags auf diese bestimmte Umwelt bezogen bleibt und sich keine Aussagen darüber ableiten lassen, ob die betreffenden künstlich selektierten Kühe bei anderer Nahrung und anderem Klima ebenfalls den gleichen, durchschnittlich höheren Ertrag erbringen werden als die stärker diverse Ursprungspopulation. Man kann auf diese Weise also nicht herausfinden, was die beste (bzw. produktivste) Kuh an sich ist (vgl. Lewontin 2002, S. 20). Es könnte hier nämlich *komplexe Reaktionsnormen* geben, also etwa Kühe mit einem Genotyp, die beispielsweise in einem warmen Klima weniger, aber in einem kalten Klima mehr Milch geben als andere Kühe (vgl. Joseph 2004, S. 139). Um diese Reaktionsnormen voraussehen zu können, bräuchte man eben doch ein Verständnis von der zugrundeliegenden Genetik. Die Erblichkeitsberechnungen sind also – anders als in dem Fall der Wahrscheinlichkeitsberechnungen bei der Vererbung, wenn die Allele bekannt sind – nicht allgemein anwendbar, sondern bleiben immer auf den Kontext bezogen, in dem sie erhoben wurden. Unter einer Reaktionsnorm eines Genotyps versteht man dabei:

> Eine Liste oder einen Graphen, der die Korrespondenz zwischen den verschiedenen möglichen Umwelten und Phänotypen angibt […]. Anstatt einen Genotyp durch einen einzelnen Phänotypen oder eine einzelne ›Tendenz‹ zu charakterisieren, beschreibt die Reaktionsnorm die tatsächliche Relation zwischen der Umwelt und dem Phänotyp für den untersuchten Genotyp. (Gray 1992, S. 172, Übers. d. Verf.)

Ungeachtet der quantitativ hohen genetischen Übereinstimmung innerhalb der Menschheit gibt es bei Menschen trotzdem eine bedeutsame Variation im Genotyp. Darüber hinaus lassen sich aber auch die Umweltbedingungen nicht für alle Mitglieder einer Population konstant halten. Dies droht der Berechnung der Erblichkeit für die Eigenschaften des Menschen den Boden zu entziehen, weil die Voraussetzungen für die Anwendung dieses Verfahrens nicht gegeben sind. Dennoch sind verschiedene Verfahren für die Anwendung des Konzepts beim Menschen vorgeschlagen worden, wofür insbesondere Zwillings- und Adoptionsstudien herangezogen werden (vgl. Knopik et al. 2017, S. 38). Die Überlegung ist die folgende: Unter der Voraussetzung, dass die Umwelt, in der eineiige und zweieiige Zwillinge aufwachsen, in etwa gleich ähnlich ist, kann man sich die Korrelationen innerhalb dieser beiden Gruppen anschauen und miteinander vergleichen. Wenn die Intraklassenkorrelationen nicht signifikant voneinander abweichen – sich also zweieiige und eineiige Zwillinge in ihren Eigenschaften jeweils gleich ähnlich oder unähnlich sind –, kann man davon ausgehen, dass die betreffende Eigenschaft nicht erblich ist. Sind sich jedoch eineiige Zwillinge ähnlicher, dann wird davon ausgegangen, dass diese Differenz genetisch bedingt ist, da – so

die Annahme – sich die Umwelten der jeweiligen Zwillingspaare nicht durch bedeutende Differenzen auszeichnen, die diese Unterschiede hätten hervorbringen können (schließlich leben sowohl eineiige als auch zweieiige Zwillinge in jeweils derselben Familie, gehen vielleicht auf dieselbe Schule etc.). Aus dieser Differenz bei Zwillingen versucht man also die Erblichkeit abzuleiten. Mithilfe von Adoptionsstudien kann man weiterhin versuchen, den Einfluss der Umwelt abzuschätzen. Hier ist die Voraussetzung, dass die adoptierten Kinder zufällig auf die verschiedenen Umwelten einer Gesellschaft verteilt wurden. Jede signifikant erhöhte Ähnlichkeit des adoptierten Kindes mit den genetischen Eltern oder anderen Geschwistern – verglichen mit zufällig ausgewählten Personen – wird auf genetische Gemeinsamkeiten zurückgeführt (vgl. Kaplan 2006, S. 57 f.). Jede statistisch auffällige Ähnlichkeit zwischen dem adoptierten Kind und anderen Kindern der Adoptiveltern oder den Adoptiveltern selbst – im Vergleich zu anderen, zufällig ausgewählten Personen – kann hingegen auf die geteilte Umwelt zurückgeführt werden.

Nun gibt es bei den besagten Verfahren eine Reihe von Problemen, die zwar nicht prinzipieller Natur sind, aber praktisch ihre nutzbringende Anwendung erschweren. Bei den Adoptionsstudien ist der problematische Punkt, dass Adoptiveltern ihre leiblichen und adoptierten Kinder nicht unbedingt immer gleichbehandeln. Darüber hinaus werden sie faktisch auch nicht einfach zufällig in der Bevölkerung verteilt (vgl. Wahlsten 2000, S. 381 f.). Bei den Zwillingsstudien lässt sich wiederum bezweifeln, ob eineiige und zweieiige Zwillinge wirklich jeweils in einer vergleichbar ähnlichen Umwelt aufwachsen, weil man eineiige Zwillinge in vielen Kulturen anders behandelt als zweieiige (vgl. ebd., S. 382). Man hat sich erhofft, diesen Problemen dadurch zu entgehen, dass man getrennt voneinander aufgewachsene eineiige Zwillinge miteinander vergleicht (also eine Kombination von Adoptions- und Zwillingsstudie vornimmt). Eine signifikante Ähnlichkeit trotz der unterschiedlichen Umwelt scheint einem in diesem Fall direkt die Erblichkeit der Eigenschaft anzuzeigen. Hier gibt es jedoch das Problem, dass solche Zwillinge teilweise für eine gewisse Zeit nach der Geburt noch miteinander aufwachsen, dass sie eine gemeinsame pränatale Umwelt haben, dass sie teilweise auch nach der Adoption noch Kontakt miteinander und in diesem Sinne eine gemeinsame Entwicklung haben und dass es schlicht nur sehr wenige solcher Paare gibt (vgl. Gottlieb et al. 2007, S. 232 f.). Theoretisch wäre es aber natürlich möglich, eine Eizelle zu befruchten, aus der sich eineiige Zwillinge bilden, diese verschiedenen Leihmüttern einzusetzen, die Zwillinge getrennt und ohne Kontakt zueinander aufwachsen zu lassen und dabei Leihmütter und Haushalte zufällig aus der Bevölkerung auszuwählen.

Aber selbst in diesem bestmöglichen Fall – der praktisch nie vorkommt – bleiben jedoch ganz grundsätzliche Probleme für die ontologische These bestehen,

die beispielsweise damit zusammenhängen, dass man sich beim Menschen für komplexe Eigenschaften interessiert, wie die Erblichkeit der Intelligenz, bei der sich viel eher als beim Milchertrag bezweifeln lässt, dass wir in der Lage sind, die Fähigkeiten des Individuums korrekt zu bestimmen. Bereits durch die Erstellung des Tests können die Ergebnisse manipuliert werden, indem man beispielsweise von Anfang an versucht, Tests zu erstellen, die im Ergebnis eine Glockenkurve abbilden oder bei denen Jungen und Mädchen die gleiche durchschnittliche Testintelligenz, also einen bestimmten Intelligenzquotienten (IQ), erzielen. Aber selbst wenn es einen aussagekräftigen, validen IQ-Test geben würde, wäre die Aussagekraft der daran anschließenden Erblichkeitsberechnungen äußerst begrenzt.

Angenommen wir hätten nun eine Stichprobe von zufällig in der Bevölkerung verteilten, getrennt voneinander aufgewachsenen eineiigen Zwillingen und ein akzeptables Testverfahren: Der gemessene Erblichkeitswert einer beliebigen Eigenschaft würde auch in diesem Fall trotzdem immer noch von der Bandbreite der Umwelten abhängen, die in dieser Population vorhanden sind, in der die Verteilung vorgenommen wurde. So wird in einer Umwelt, in der einige Menschen nur extrem wenig Melanin über die Nahrung aufnehmen, die Haarfarbe stärker variieren als in einer Umwelt, in der diese Nährstoffe allen zugänglich sind, weil fehlendes Melanin sich auf die Haarfarbe auswirkt (vgl. D. S. Moore 2015, S. 135 f.). Die Erblichkeitswerte der einen Population lassen sich also nicht auf eine andere Population mit einem anderen Spektrum von Umwelten übertragen. Tatsächlich können alle Eigenschaften von Menschen beliebig umweltabhängig variieren, wenn man Umwelten mit einer hohen Kindersterblichkeitsrate zugrunde legt. Umgekehrt, wenn man die Umweltbedingungen für alle Mitglieder der Population vereinheitlicht, beträgt der Erblichkeitswert für alle Eigenschaften 100 %, weil die betreffenden Unterschiede in der Population in diesem Fall nicht aus der Umwelt resultieren können, die ja für alle gleich ist (vgl. Lewontin et al. 1988, S. 78 f., 95).

Man könnte nun sagen, dass man nur diejenigen Erblichkeitswerte anerkennt, die sich aus ›normalen‹ Umwelten ergeben. Aber tatsächlich setzt man in diesem Zuge voraus, was man zeigen will, etwa eine hohe Erblichkeit des IQ, wenn man beispielsweise alle Umwelten, die sich stark negativ auf die Testintelligenz auswirken, etwa wo Kinder Missbrauch erfahren (was eine geringere Erblichkeit zur Folge hätte), prinzipiell ausklammert, indem man sie als unnormal klassifiziert (s. z. B. Zimmer 2012, S. 126). Das Konzept einer ›normalen‹ Umwelt für einen bestimmten Genotyp habe ich bereits kritisiert, weil es unter Bedingungen einer anhaltenden Evolution nicht sinnvoll vorausgesetzt werden kann. Gerade für den Menschen mit seiner unfassbaren Bandbreite von ihm möglichen Gesellschaftsformen kann man nicht sagen, dass beispielsweise die variierenden Lebensbedingungen der oberen Mittelschicht im Kapitalismus ei-

gentlich das normale Spektrum der Umwelten für den Menschen an sich abbilden würden.

Ein weiteres und konzeptuell noch stärkeres Problem besteht darin, dass es für alle Eigenschaften innerhalb der Menschheit prinzipiell komplexe Reaktionsnormen und nicht-lineare Entwicklungen geben könnte (vgl. Wahlsten 1994, S. 252; Gottlieb et al. 2007, S. 228). Eigentlich wird davon ausgegangen, dass es sich bei diesen komplexen Eigenschaften, wie dem IQ-Wert, um lineare Werte handelt, also um additive Effekte. Man betrachte nun z. B. zwei Kinder, die unter den gleichen grundlegenden Lebensverhältnissen (Einkommen der Eltern, sozialer Status etc.) aufwachsen, wobei das eine Kind jedoch einen sehr niedrigen IQ von 50 aufweist, während das andere Kind einen IQ von 100 besitzt. Das additive Modell würde nun besagen, wenn wir die Umwelt beider Kinder durch einen vergleichbaren Ressourcenaufwand verbessern würden, sodass das erste Kind (bzw. ein Klon von ihm) nun einen IQ von 75 erreichen könnte, dann müsste sich auch der IQ des anderen Kindes im gleichen Maße verändern, also auf 125 erhöhen, sodass wir hier eine lineare Entwicklung beobachten würden. Faktisch könnte jedoch auch eine nicht-lineare Entwicklung auftreten. Wenn das Kind mit dem ersten Genotyp mit vermeintlich niedrigem IQ PKU hat, nicht aber das andere Kind, und wir nun die Umwelt beider Kinder so verändern, dass sie auf eine phenylalaninarme Ernährung umgestellt wird, könnte es sein, dass das erste Kind durch diese Umweltveränderungen beispielsweise einen IQ von 115 erlangen würde, während das zweite, vermeintlich an sich intelligentere Kind, schlecht auf diese Form der Ernährung reagiert und beispielsweise nun nur noch ein Testergebnis von 95 aufweisen würde. Man hätte hier also eine komplexe Reaktionsnorm.

Aber selbst wenn wir bislang in allen untersuchten Fällen immer eine lineare Abhängigkeit entdeckt hätten, könnte es eine besondere, bislang nicht erforschte Umwelt geben, in der ein bestimmter Genotyp komplex reagiert (vgl. Kronfeldner 2009, S. 173; s. a. Sober 2001, S. 58). Da es aber unzählige Umwelten gibt, lässt sich ein solcher Fall im Kontext der Erblichkeitsberechnungen praktisch niemals ausschließen, sondern man müsste stattdessen die Prozesse der Vererbung und die kausale Wirkweise der beteiligten genetischen Faktoren verstehen, wodurch das Verfahren der Erblichkeitsberechnung jedoch hinfällig werden würde. Insbesondere bei Tieren sind bereits viele derartige Interaktionen und komplexe Reaktionsnormen nachgewiesen worden (vgl. Wahlsten 1990, S. 112). Bei Menschen ist es praktisch schwer, Interaktionen zu entdecken, weil wir nicht in größerem Umfang auf genetisch identische Individuen zurückgreifen können (vgl. Wahlsten 1994, S. 251). Insgesamt ist der faktische Anteil solcher komplexer Reaktionsnormen beim Menschen also umstritten. Dass sie eine große Bedeutung haben könnten, lässt sich aber auch nicht ausschließen.

Aus all dem folgt, dass solche Erblichkeitswerte auf der ontologischen Ebene prinzipiell nichts darüber aussagen können, wie der Mensch *an sich* ist. Gerade vor dem Hintergrund der Evolutionstheorie und meiner bisherigen Kritik des Spezies-Essentialismus könnte sich – selbst wenn es für eine bestimmte Zeit für den IQ keine komplexen Reaktionsnormen gäbe – durch Evolution ein neuer Genotyp mit komplexer Reaktionsnorm bilden. Ebenso folgt daraus natürlich, dass solche Erblichkeitsberechnungen auch nichts über das Individuum aussagen, weil die Ergebnisse, die für eine Population mit unterschiedlichen Genotypen gewonnen wurden, nicht auf ein einzelnes Individuum mit einem ganz bestimmten Genotyp übertragen werden können (vgl. Asendorpf 2018, S. 247). Genau genommen sagen die Erblichkeitsberechnungen, die aus der Stichprobe einer bestimmten Population abgeleitet wurden, auch nichts über eine andere Population aus, wenn das Spektrum der Umwelten und der Genotypen bei beiden Populationen unterschiedlich ist.

Ein solcher Erblichkeitswert sagt auch nichts darüber aus, wie sehr beispielsweise der IQ durch Umwelteinflüsse gesteigert werden kann. Unter der Bedingung einer gleichen Umwelt für alle Individuen beträgt der Erblichkeitswert schließlich 100 % und ist natürlich trotzdem veränderbar, etwa dann, wenn alle mit denselben schlechten Umweltbedingungen konfrontiert sind, die sich jedoch relativ leicht verbessern ließen. Aber selbst wenn der Erblichkeitswert aus der statistisch besten Umwelt abgeleitet wurde – also der möglichen Umwelt, bei der im Durchschnitt die höchsten Werte erzielt werden – und nicht einfach aus einer Stichprobe relativ weit verbreiteter Umwelten, kann der Genotyp der Menschen so variieren, dass für verschiedene Menschen unterschiedliche Umwelten die beste sind, wie beim Vorliegen von PKU. Sowohl bei der Körpergröße als auch beim IQ – Faktoren, die für sich besehen hohe Erblichkeitswerte erreichen – hat sich gleichwohl im letzten Jahrhundert eine starke Veränderung der Durchschnittswerte ereignet, die offensichtlich mit Umweltveränderungen zusammenhing (vgl. Asendorpf 2018, S. 171 f.).

Im Übrigen kann man aus diesen Berechnungen in keinem Fall ableiten, dass eine bestimmte Eigenschaft bei einem Individuum – etwa Körpergröße – kausal aus der Erblichkeit einer Eigenschaft folgen würde. Wenn wir herausfänden, dass 90 % der Körpergröße erblich wären und der Einfluss der Umwelt dementsprechend 10 % betrüge, dann wäre es ja nicht so, als würden die Umwelt und die Gene jeweils unabhängig voneinander eine Art ›Größenmoleküle‹ produzieren, die sich direkt in eine Zentimeterzahl umwandeln und im Effekt addieren ließen, wobei die einen Größenmoleküle eben von den Genen in den Körper verfrachtet werden würden, die anderen von der Umwelt. Es wäre ein völlig falsches Bild, anzunehmen, bei einem Menschen, der 2 Meter groß geworden ist, wären die Gene im betreffenden Szenario für 180 Zentimeter und die Umwelt für 20 Zenti-

meter verantwortlich, sodass der betreffende Mensch, auch wenn er ganz ohne Umwelt aufgewachsen wäre, trotzdem noch eine Größe von 180 Zentimetern erlangt hätte. Die Erblichkeitsberechnungen sind so angelegt, dass auch rein umweltbedingte Eigenschaften als vollständig erblich ausgewiesen werden können. So kann man, wenn das Vorhandensein eines XX-Chromosomenpaars mit dem Tragen von Ohrringen korreliert ist, die Varianz in der Population in Bezug auf diese Eigenschaft theoretisch mit den Genen koppeln und als erblich ausweisen (vgl. D. S. Moore 2003, S. 46). Umgekehrt gilt die Anzahl der Finger beim Menschen nicht als erblich, weil hier fast alle Variationen auf Umwelteinflüsse (Unfälle etc.) zurückgeführt werden können, obwohl die Gene offensichtlich eine Rolle für die Ausbildung einer bestimmten Fingerzahl spielen. Im Übrigen gilt, dass selbst wenn alle Menschen in einer Generation den gleichen Genotyp und die gleiche Umwelt hätten, es daneben natürlich auch noch eine epigenetische Variation geben könnte (vgl. Charney 2012, S. 341 ff.). So wirkt sich beispielsweise das Rett-Syndrom, das mit einer bestimmten X-Inaktivierung verbunden sein kann, auch auf den IQ aus. Auch diese Ebene wird von den Erblichkeitsberechnungen nicht berücksichtigt.

Die ontologische These lässt sich also nicht halten. Gegen sie gibt es in der philosophischen Biologie einen weitgehenden Konsens (vgl. Downes & Matthews 2020, Abschn. 4). Der Einfluss von Genom und Umwelt ist – in einer Metapher ausgedrückt – nicht von der Art, dass zwei unabhängige Akteure Steine für den Bau einer Mauer heranschaffen, sondern seiner Natur nach eher mit der Situation vergleichbar, dass der eine die Steine legt, während der andere den Mörtel anrührt (vgl. Lewontin 1985a, S. 111; s. a. Keller 2010, S. 7). Evelyn Fox Keller schreibt:

> Der Punkt ist ein logischer, über den es, zumindest im Prinzip, keine Debatte geben sollte: Bei Ursachen, die in einer Art und Weise interagieren, die schlicht nicht aufgespalten werden kann, ergibt es keinen Sinn, zu fragen, wie viel auf die eine oder die andere Ursache zurückgeht. (Keller 2010, S. 7, Übers. d. Verf.)

Der methodische Nutzen dieser Erblichkeitsberechnungen, der uns hier nicht interessiert, ist – obwohl er insbesondere in der Psychologie wenig hinterfragt wird – ebenfalls umstritten (vgl. Wahlsten 1990; Block 1995; D. S. Moore 2006). Statt der Erblichkeitsberechnungen wird die Untersuchung der Reaktionsnormen in der Philosophie der Biologie überwiegend als überlegen angesehen (vgl. Sober 2001, S. 59; Downes & Matthews 2020). Damit haben sich an dieser Stelle die schwachen Varianten des Interaktionismus als theoretisch unbefriedigend herausgestellt. Als Alternative, die wir bislang noch nicht behandelt haben, bleibt nun noch ein starker Interaktionismus, von dem ich im folgenden Unterabschnitt die am weitesten verbreitete Variante vorstellen werde.

4.1.5 Der konstruktivistische Interaktionismus

Von den starken Varianten des Interaktionismus dürfte wohl jene Fassung am weitesten verbreitet sein, die Susan Oyama im Kontext der *Developmental Systems Theory* vorgeschlagen hat und die als *konstruktivistischer Interaktionismus* bezeichnet worden ist, um sie von anderen, schwachen Varianten des Interaktionismus abzugrenzen. Oyama schreibt: »In konstruktivistischer Interaktion definieren Organismen und ihre Umwelten die relevanten Aspekte voneinander und können sich gegenseitig affizieren.« Und sie fügt hier noch hinzu: »Dies wird als ›wechselseitige Durchdringung‹ *[›interpenetration‹]* von Organismus und Umwelt bezeichnet, zum Beispiel von Lewontin.« (Oyama 2000a, S. 3, Übers. d. Verf.) Ein Entwicklungssystem (*developmental system*) im Sinne dieser Theorie ist bei Oyama:

> Ein mobiles Set interagierender Einflüsse und Entitäten. Es beinhaltet alle Einflüsse auf die Entwicklung, auf allen Ebenen der Analyse. [...] Ein Entwicklungssystem umfasst nicht nur die Organismen, sondern auch die Merkmale der außerorganismischen Umwelt, die die Entwicklung beeinflussen. (Oyama 2000a, S. 72, 82, Übers. d. Verf.)

Manchmal wird der konstruktivistische Interaktionismus bereits als eine dialektische Position verstanden, worauf sowohl Oyamas Verweis auf Lewontin hindeutet, der ja als einer der wichtigsten Vertreter der dialektischen Biologie gilt, aber auch umgekehrt schlägt Lewontin *selbst* vor, Oyamas Position als ›dialektisch‹ zu charakterisieren, »um die radikale Abkehr von herkömmlichen Vorstellungen von Interaktion zu betonen« (Lewontin 2000, S. xiiv, Übers. d. Verf.). Eine Beziehung, die sich allerdings bloß durch das Moment der wechselseitigen Durchdringung auszeichnet, scheint man – wenn überhaupt – wohl nur in einem schwachen Sinne ›dialektisch‹ nennen zu können, wenn sie nicht auch wesentlich durch einen gehaltvollen Widerspruch oder Konflikt ausgezeichnet ist. Ebendieser Punkt scheint mir jedoch zumindest Oyamas Position abzugehen. Eine radikalere Variante des konstruktivistischen Interaktionismus, die das Verhältnis von Organismus und Umwelt in einem stärkeren Sinne als einen Widerspruch deutet, ist auf der Ebene der Biologie nur selten verteidigt worden (s. z. B. Levins & Lewontin 1985c, S. 279–288) und würde dementsprechend für meine anschließenden Überlegungen ein leichter angreifbares Fundament darstellen, wenn sie auf deren Überzeugungskraft angewiesen wären. Für meine Zwecke reicht es hier, im Rahmen der Biologie die schwächere Variante, die weniger stark umstritten ist, aufzugreifen. Auf der Ebene der Ethik wird sich schließlich trotzdem eine stärkere, gehaltvollere Konzeption des Widerspruchs bzw. des Konflikts in dieser Beziehung begründen lassen, die sich meines Erachtens sinnvoll als dialektisch ausweisen lässt (s. Kap. 5.3), auch wenn es für meine Argumentation gar nicht entscheidend ist, wie die betreffende Position genau bezeichnet wird. In diesem Unterab-

schnitt soll es mir nun darum gehen, die Idee einer Beziehung der wechselseitigen Durchdringung von Individuum und Umwelt, wie sie für den konstruktivistischen Interaktionismus charakteristisch ist, verständlich zu machen. Zum einen muss also geklärt werden, wie man den Einfluss der Umwelt konzeptualisieren muss, um ihm tatsächlich eine konstruktive Rolle in der Formbildung des Organismus zuzugestehen, die den Organismus vollständig durchdringt. Zum anderen muss geklärt werden, wie es sein kann, dass der Organismus seinerseits seine eigene Umwelt erzeugt, konstruiert und ebenfalls vollständig durchdringt.

Um die konstruktive Dimension des Umwelteinflusses verstehen zu können, müssen wir uns an dieser Stelle genauer mit dem Konzept der Information beschäftigen, die letztlich die Grundlage für die Formbildung des Organismus darstellt. Wie wir bereits gesehen haben, kann man – im Widerspruch zu den verbreiteten Metaphern – nicht sagen, das Genom enthalte zum Zeitpunkt seiner Entstehung eine vorgefertigte, bereits hinreichende Information über den angestrebten Endzustand des Organismus, da die DNA an sich – also unabhängig vom Kontext der Zelle oder der Umwelt – in dieser Hinsicht viel zu unspezifisch ist, sich also mit ihr viel zu viele unterschiedliche Produkte in unterschiedlicher Quantität synthetisieren lassen (vgl. Schmidt 2016, S. 78 f.). Was aus der DNA konkret gemacht wird, entscheidet sich, wie wir gesehen haben, erst im Laufe des Expressionsprozesses unter Mitwirkung nicht-genetischer Faktoren, die wiederum von der Umwelt beeinflusst werden. Man kann folglich sagen, dass der informationelle Gehalt der Gene erst im Entwicklungsprozess des Organismus generiert wird (vgl. Oyama 1988, S. 99). So besehen stellt die DNA eher etwas wie eine materielle Ressource dar, die der Organismus auf unterschiedliche Weise zur Erzeugung der für ihn relevanten funktionalen Produkte nutzen kann (vgl. Oyama 1999, S. 113; Rehmann-Sutter 2017, S. 129). Dass die DNA die einzige Quelle biologisch relevanter Information sein soll, würde die Definition von Information vor schwere Probleme stellen (vgl. P. E. Griffiths 2001). Um annehmen zu können, dass im Organismus ein Standardprogramm der Genexpression ablaufen würde – womit sich die Idee einer vorgefertigten Information verteidigen ließe –, müsste man zugleich auch eine Standardumwelt annehmen, die hier zur richtigen Zeit die richtigen Anstöße gibt. Erkennt man jedoch die Evolution als unhintergehbaren Normalzustand der Biologie an, lässt sich die Idee einer solchen Standardumwelt nicht mehr voraussetzen, da in diesem Fall unklar wäre, woraus sich eine solche Standardumwelt ableiten ließe und wie sie sich evolutionär verändern könnte, wenn sich diese Änderung nicht aus der konkreten Auseinandersetzung von Individuum und Umwelt ergeben kann.

Wenn die DNA nun aber nicht die einzige relevante Informationsquelle für die Formbildung des Organismus ist, lässt sich die Information, die der Organismus mit der DNA generieren kann, schwächer lesen, nämlich als eine wich-

tige Entwicklungsressource unter anderen (vgl. Sterelny & P. E. Griffiths 1999, S. 101). Die Einflüsse der Umwelt, die ebenfalls als Entwicklungsressource für den Organismus gelten können, sind natürlich mannigfaltig – wie Temperatur, Nahrung, visuelle Reize etc. – und lassen sich nicht auf eine Art Text aus einigen wenigen Buchstaben reduzieren, wie man mitunter den genetischen Code gedeutet hat. Dementsprechend arbeitet die *Developmental Systems Theory* mit einem weiten, technischen Sinn von Information, der sich von der Textmetapher entfernt. Demnach bezeichnet Information »den Unterschied, der einen Unterschied erzeugt« (Oyama 2000b, S. 161, Übers. d. Verf.), oder Information bedeutet, »dass der Zustand einer Sache (des Informationsträgers) mehr oder weniger zuverlässige Voraussagen über den Zustand einer anderen Sache bereitstellt (der, über die es Information enthält)« (Dupré 2003, S. 23, Übers. d. Verf.). Demnach würden z. B. Gene, die die Wahrscheinlichkeit zur Ausbildung von Krebs erhöhen, Informationen über die mögliche zukünftige Entwicklung des betreffenden Organismus enthalten. So weit ausgelegt könnte man nun allerdings auch sagen, dass beispielsweise die Sonnenstrahlen, die auf eine Tomatenpflanze treffen, dem Entwicklungsprozess Informationen über die zu erwartende rote Farbe der Tomaten beisteuern (vgl. ebd., S. 23 f.) oder dass eine nährstoffarme Umwelt bei einem Säugling Informationen zu dessen späterem Wuchs enthält (vgl. Maynard Smith 2000, S. 189). Da die Umweltfaktoren eine notwendige, inhaltlich relevante Rolle für die Individualentwicklung spielen, ist die Information im ganzen internen und externen Raum, auf den das Individuum in seiner Entwicklung zugreift, verteilt. Die DNA ist nur »eine interagierende Komponente eines Feldes kontextabhängiger Differenz-Erzeuger *[difference makers]*« (Oyama 1999, S. 113, Übers. d. Verf.).

Aus der bisherigen Kritik des genzentrierten und dualistischen Interaktionismus haben wir dabei bereits abgeleitet, dass sich die genetischen und nicht-genetischen wie auch interne und externe Faktoren in ihrer Bedeutung für die Ontogenese weder fein säuberlich voneinander trennen noch gegeneinander ausspielen lassen. Sicherlich ist beispielsweise die externe Temperatur bei Krokodilen für die Entwicklung dieses oder jenes Geschlechtes ein ausschlaggebender Faktor, aber auch hier kann man nicht sagen, dass die Umwelt allein über das Geschlecht eines Krokodils bestimmen würde, weil diese Information nur in der Interaktion mit dem Genom des Krokodils zu diesem oder jenem Ergebnis führt (vgl. D. S. Moore 2003, S. 109). Umgekehrt kann man – wie wir bereits gesehen haben – nicht sagen, dass beispielsweise die Fingerzahl allein durch die Genetik bestimmt ist, weil in diesem Fall z. B. die Nahrung eine notwendige Entwicklungsressource ist (s. a. Blumberg 2009, S. 161 f.). Nur durch die Einhaltung einer bestimmten Diät – die beispielsweise kein Contergan enthalten sollte, das dem Organismus eine andere Information beisteuern würde – kommt es tatsächlich zu dem vermeintlich nor-

malen Endergebnis (vgl. D. S. Moore 2003, S. 160). Da diese Informationsquellen und Entwicklungsressourcen nur in der wechselseitigen Interaktion zusammen Ergebnisse hervorbringen, lässt sich mit Russel D. Gray sagen:

> Die für die Entwicklung nötige Information ist weder *in* den Genen noch befindet sie sich *in* der Umwelt, sondern vielmehr entwickelt sie sich in der sich verändernden, kontingenten *Relation* zwischen den beiden. Information selbst hat eine Ontogenese. (Gray 1992, S. 177, Übers. d. Verf.)

Wenn wir eine Standardumwelt nicht mehr einfach als gegeben voraussetzen können, sondern das Antreffen einer bestimmten Umwelt immer ein prinzipiell kontingenter Umstand ist, reicht es für die Hervorbringung eines evolutionär wettbewerbsfähigen Nachkommen nicht aus, bloß die eigenen Gene zu vererben, sondern genau besehen müsste dem betreffenden Nachkommen – zumindest zum Zeitpunkt seiner Geburt – von seinen Vorfahren auch die geeignete Umwelt zur Verfügung gestellt werden, bis dieser selbst sein Verhältnis zur Umwelt bestimmen kann. In diesem Sinne müssen nicht nur Gene und eine Zellumgebung vererbt werden, sondern auch die betreffende Umwelt, um eine ähnlich evolutionär erfolgreiche Reaktionsnorm hervorzubringen (vgl. D. S. Moore 2003, S. 167 f.). Ein Lachs muss nicht nur einfach die Eier produzieren, um potentiell erfolgreichen Nachwuchs hervorzubringen, sondern er muss diese Eier auch in einer Umwelt platzieren, in der sie die entsprechenden Entwicklungschancen haben. Daneben mag es auch Tiere geben, die keinen speziellen Ort aufsuchen, um Nachwuchs zu bekommen. Wir können uns Fische vorstellen, die einfach irgendwo im Wasser ihre Eier ablegen. Selbst wenn der Fisch dafür nichts Besonderes tut – von sich aus würde er sich ohnehin nicht aus dem Wasser bewegen –, ist dieser Umstand, dass er sich beim Laichen tatsächlich im Wasser befindet, dennoch nicht zwingend gegeben. Er könnte z. B. während der Einleitung des Laichvorgangs mit einem Netz gefangen und aus dem Wasser gehoben werden, sodass die Eier nicht mehr eine für ihre weitere Entwicklung geeignete Umwelt vorfinden würden. Die Wasserumgebung, selbst wenn sie vermeintlich für einen Fisch normal oder alternativlos erscheint, stellt in diesem Sinne trotzdem eine positive, informative und konstruktive Entwicklungsressource für seine Nachkommen bereit (vgl. ebd., S. 177).

Wenn sowohl die genetischen als auch die nicht-genetischen Entwicklungsressourcen nicht einfach gegeben sind, sondern erst nach und nach ein bestimmtes Ergebnis erzeugen – also in der Interaktion die Information für die Formbildung in jeder Generation generiert wird –, sind gewissermaßen alle Eigenschaften ›erworben‹ (s. a. Robert 2003, S. 95). Zum Zeitpunkt der Empfängnis ist dem Organismus zwar bereits eine spezifische Zellumgebung gegeben, aber diese macht ihn ja gerade nicht aus – inhaltlich, etwa was die Organellen anbelangt, stellt sie weitestgehend eine Zelle der Mutter dar –, sondern muss

unter Zugriff auf seine eigene DNA nach und nach neu konstruiert werden (vgl. D. S. Moore 2003, S. 183 f.). Gegen die These, dass alle Eigenschaften erworben sind, könnte man anführen, dass bestimmte Eigenschaften mit einer besonderen Regelmäßigkeit – also unter ganz verschiedenen, möglicherweise widrigen Umweltbedingungen – trotzdem in einer ganz spezifischen Form realisiert werden. In diesem Fall spricht man von einer *Kanalisierung.*

Es gibt also Entwicklungspfade, die – wenn sie einmal eingeschlagen worden sind – nicht so einfach in eine andere Richtung verlassen werden können. Man denke hier, um eine Metapher von Conrad H. Waddington aufzugreifen, an einen Ball, der eine bestimmte Seite eines Berges herunterrollt, sich weiter auf das Tal der betreffenden Seite zubewegen wird und – wenn er auf der anderen Seite einen erneuten Anstieg erreicht – nach einiger Zeit wieder in das gleiche Tal zurückrollt (vgl. Waddington 1975, S. 258). Zum einen kann die Umwelt diesen Entwicklungsweg aber natürlich immer unterbrechen – etwa, um im Bild zu bleiben, wenn ein Blitz den Ball trifft oder er auf ein unüberwindbares Hindernis stößt. Zum anderen hat sich herausgestellt, dass viele der Eigenschaften, die eigentlich als angeboren galten, zwar hochgradig kanalisiert sind, aber dennoch unter bestimmten Bedingungen in eine andere Richtung gelenkt werden können. Für einige Zeit glaubte man z. B., dass sich die Präferenz der Küken von Wildenten für den Ruf der Entenmutter unter allen denkbaren Bedingungen automatisch ergebe, also in diesem Sinne angeboren sei. Diese Präferenz hängt jedoch, wie Gilbert Gottlieb gezeigt hat, mit bestimmten pränatalen Erfahrungen zusammen, nämlich mit den Geräuschen, die die Küken *noch im Ei selbst erzeugen*. Wenn man die Küken im Ei von diesen Geräuschen isolieren kann – was freilich in der Natur kaum vorkommen wird –, stellt sich die Präferenz nicht ein, woraus folgt, dass die entsprechenden hörbaren Reize eine entscheidende Information für die Ausbildung der späteren Präferenz enthalten (vgl. Gottlieb 1971; D. S. Moore 2003, S. 189). Die Kanalisierung hängt folglich nicht allein von genetischen Faktoren ab (vgl. Gottlieb 1991, S. 6 f.).

Selbst wenn es hier sinnvoll sein mag, von einer bestimmten Regularität zu sprechen, muss man dennoch bedenken, dass sich diese Regularität trotzdem immer nur in bestimmten, letztlich kontingenten Interaktionen in dieser Form herausbildet (vgl. Keith Richardson 2000, S. 9). Christoph Rehmann-Sutter argumentiert hier meines Erachtens überzeugend, »dass Ordnung emergent ist und dass deshalb die Darstellung der Regelmäßigkeiten der Entwicklungskaskaden epistemologisch eine Unternehmung *ex post factum* ist. Es *gibt* diese programmierte Regelmäßigkeit erst, indem sie sich verwirklicht.« (Rehmann-Sutter 2017, S. 130) Die betreffende Regelmäßigkeit existiert folglich nicht als Naturkonstante oder als ontologischer Tatbestand, sondern lässt sich erst hinterher, eben in den faktischen Entwicklungen, unter Zugrundelegung eines heuristischen Interesses

anerkennen (s. a. Robert 2001, S. 288 f.). Wäre die Welt ganz anders, gäbe es auch andere Regelmäßigkeiten, selbst wenn das Genom der Individuen gleich bliebe. Man kann also nicht sagen, ein bestimmtes regelmäßig auftretendes Ergebnis würde dem Genom an sich innewohnen. Damit haben wir an dieser Stelle einen Vorschlag dafür, inwiefern die Umwelt konzeptuell den Organismus konstruiert, seine Form erzeugt, Information über das sich erst herausbildende Wesen des Organismus beisteuert, die zwar anders als die genetische Information ist und auch über andere Mechanismen vererbt wird, aber doch konzeptuell nicht weniger oder mehr wert bzw. wichtig ist, sondern eine durch und durch konstitutive Bedeutung hat. Wenden wir uns, nachdem dieser Aspekt geklärt ist, dem zweiten von uns zu untersuchenden Aspekt zu, nämlich inwiefern man davon sprechen kann, dass auch umgekehrt der Organismus seine Umwelt konstruiert.

Es ist eine in der Biologie weit verbreitete Vorstellung, dass sich der Organismus an eine von ihm unabhängige Umwelt anpassen müsse (vgl. Lewontin 2002, S. 41). Damit verbunden ist die Idee, Organismen müssten sich ökologische Nischen suchen, um in der Umwelt überleben zu können, was, wie Lewontin schreibt, den Eindruck erweckt »von einem ökologischen Raum mit Hohlräumen, die mit Organismen gefüllt werden, welche durch ihre spezifischen Eigenschaften die geeignete *Form* besitzen, um diese Hohlräume auszufüllen« (ebd., S. 42). Die Sichtweise einer vom Organismus unabhängigen Umwelt wurde von der dialektischen Biologie und später der *Niche Construction Theory* infrage gestellt. Die Nische als eine Art Hohlraum zu definieren, der objektiv und unabhängig vom Organismus in der Natur existiert, gilt dieser Strömung zufolge als verfehlt, weil es »unendlich viele Möglichkeiten [gibt], eine physikalische Welt zusammenzusetzen und eine ökologische Nische zu umreissen« (ebd., S. 47). Für das Studium der Natur wäre ein derartig abstraktes Konzept der ökologischen Nische viel zu vage und subjektiv, um wissenschaftlich sinnvoll genutzt werden zu können. Für die Entwicklung einer Gegenposition entscheidend ist die konzeptuelle Unterscheidung von ›Umwelt‹ einerseits und ›physikalischen Bedingungen‹ andererseits. Auch wenn keine Lebewesen existieren würden, gäbe es auf der Erde zwar weiterhin Tag und Nacht, Regen und Schnee – dennoch machen diese Phänomene noch keine Umwelt aus. Lewontin schreibt:

> Eine *Umwelt* ist etwas, das umgibt oder umschließt. Dazu muss allerdings auch etwas im Zentrum stehen, was umhüllt werden kann. Die Umwelt eines Organismus ist so etwas wie der Halbschatten der äußeren Bedingungen, die deshalb für den Organismus relevant sind, weil er mit diesen Aspekten der äußeren Welt in effektiver Weise interagiert. (Lewontin 2002, S. 47, Übersetzung geändert)

Demnach gilt, dass kein Organismus ohne Umwelt existieren kann, so wie es auch ohne Organismus keine Umwelt gäbe. So besehen lässt sich nun auch verstehen,

wie es sein kann, dass der Organismus seine Umwelt durchdringt und erschafft bzw. konstruiert. Dabei können wir mehrere Aspekte dieser Konstruktion unterscheiden.

Der erste Aspekt wurde bereits genannt, nämlich dass die Organismen selbst – durch die Eigenschaften ihrer Körperform, ihres Stoffwechsels und ihrer Lebensweise – bestimmen, »aus welchen Elementen der externen Welt sich ihre spezifische Umwelt zusammensetzt und wie diese Elemente miteinander in Beziehung treten« (Lewontin 2002, S. 50). So mag der Fliegenschnäpper Stroh für den Nestbau brauchen, nicht aber die Drossel, die aber wiederum Steine zum Zerschlagen von Schneckenhäusern benutzt, die für den Fliegenschnäpper irrelevant sind (vgl. Lewontin et al. 1988, S. 225). Selbst Pflanzen, die sich nicht aktiv bewegen können, erzeugen durch ihre eigene Verfasstheit die für sie relevante Umwelt. So sind für Pflanzen, deren Blüten lange, dünne Kelche aufweisen, für die Bestäubung Kolibris relevant, die aber nicht zur aktiven Umwelt von Pflanzen mit flachen Blütenkelchen gehören, selbst wenn beide Pflanzen nebeneinanderstehen und gleichzeitig blühen (vgl. Lewontin 2002, S. 51). Die bloße Kenntnis des Habitats – als dem geographischen Ort, an dem sich ein Lebewesen befindet – und seiner physikalischen Bedingungen reicht nicht aus, um ein Verständnis der Umwelt des Organismus zu erlangen, weil Organismen mitunter »sehr spezielle Plätze mit ganz bestimmten Eigenschaften, sogenannte Mikrohabitate, bewohnen, die nicht besonders typisch für den allgemeinen Lebensraum der Gegend sind« (ebd.). So können Fliegen in einer trockenen Umgebung eigentlich nicht überleben, dennoch gibt es in trockenen Regionen Fliegen, die »in schmalen Spalten und zwischen Blättern [leben], wo die Luftfeuchtigkeit im Gegensatz zum Allgemeinklima sogar relativ hoch ist« (ebd., S. 52). Weiterhin wandeln die Organismen die physikalischen Signale der auf sie einwirkenden Natur aktiv um und nehmen somit erst das Ergebnis der Umwandlung als für sie relevante Umweltvariable wahr (vgl. ebd., S. 62). So werden »Änderungen der Außentemperatur [..] von den Körperorganen nicht direkt als Hitze, sondern als Änderung der Konzentration von Zucker und bestimmten Hormonen wahrgenommen« (Lewontin et al. 1988, S. 225 f.). Das, was für den Organismus aus den physikalischen Bedingungen als Umwelt relevant wird, muss in diesem Sinne erst durch einen Prozess der eigenen aktiven Vermittlung hindurchgehen, beeinflusst also nicht ›an sich‹ den Organismus.

Der zweite Aspekt der Konstruktion der Umwelt durch den Organismus besteht darin, dass dieser sich tatsächlich eine Welt um sich herum konstruiert. Es gibt unzählige Arten, die wie Vögel oder Ameisen Nester bauen, wie Regenwürmer und Maulwürfe in selbst angelegten Erdhöhlen leben oder sogar wie Biber oder Spinnen bestimmte Konstruktionen zum Nahrungserwerb – wie Dämme oder Netze – errichten (vgl. Odling-Smee et al. 2003, Kap. 2.3). Selbst Pflan-

zen konstruieren beispielsweise durch die Einwirkung ihrer Wurzeln die »Struktur der Erde, indem sie sie aufbrechen und dabei Form, Größe und Zusammensetzung des Bodens so verändern, dass das weitere Wurzelwachstum erleichtert wird« (Lewontin 2002, S. 54). Ein anderes Beispiel dafür, wie alle Lebewesen ihre unmittelbare Umgebung verändern, ist die warme, feuchte Luftschicht, »die durch die Wärme und Feuchtigkeitsproduktion des Stoffwechsels entsteht« und »alle terrestrischen Organismen [umhüllt], also beispielsweise auch Bäume. Das Individuum lebt demnach nicht unmittelbar in der Atmosphäre, so wie wir uns das normalerweise vorstellen, sondern in einer selbst produzierten Atmosphäre, die es gegen die umgebende Luft isoliert.« (ebd., S. 53)

Der dritte Aspekt der Konstruktion der Umwelt durch den Organismus besteht darin, dass Organismen ihre Umwelt im Prozess der Interaktion mit ihr stetig verändern, zerstören und neu erschaffen. Dies geschieht dadurch, dass endliche Ressourcen verbraucht bzw. so verändert werden, dass, wie Lewontin schreibt,

> sie nicht weiter von Individuen der gleichen Art genutzt werden können. Nahrung wird von jeder metabolisierenden Zelle zu giftigen Abfallstoffen umgesetzt. Pflanzen entziehen dem Boden Wasser und transpirieren es in die Luft. Obwohl dieses Wasser wieder auf den Boden zurückkehrt, entspricht die lokale Rate der Wasserrückführung nicht unbedingt der Rate der Wasserentnahme, sodass Pflanzen an ihrem speziellen Standort ihre eigene Trockenheit erzeugen. (Lewontin 2002, S. 53)

Gleichzeitig können die betreffenden Abfallprodukte aber einer anderen Art als Nahrung dienen, die wiederum für die den Abfall verursachende Art relevant ist. So wird bekanntermaßen das »von Tieren produzierte Kohlendioxid [..] von den Pflanzen zur Photosynthese benötigt« (Lewontin 2002, S. 54).

Damit haben wir an dieser Stelle zumindest kurz drei zentrale Aspekte der Konstruktion der Umwelt durch den Organismus umrissen. Gegen die Idee, die Umwelt werde durch den Organismus konstruiert, scheint nun allerdings der Einwand nahezuliegen, »daß wesentliche Aspekte der Natur für Veränderungen unzugänglich sind« (Lewontin et al. 1988, S. 226) bzw. dass diese Sichtweise »einige universelle physikalische Kräfte und Prinzipien ignoriere, denen kein Lebewesen entgehen kann. Immerhin wurde die Gravitation nicht von Organismen erfunden.« (Lewontin 2002, S. 63) Tatsächlich gibt es aber, wie Lewontin et al. schreiben, »kein universelles physikalisches Faktum der Natur, dessen Wirkung auf oder selbst Relevanz für einen Organismus nicht teilweise eine Folge der Natur des Organismus selbst ist« (Lewontin et al. 1988, S. 226 f.).

Sicherlich haben die physikalischen Hintergrundbedingungen einen Einfluss auf die Umwelt des Organismus. Allerdings erweisen sich die »als ›universell‹ angesehenen physikalischen Zwänge häufig nur für bestimmte Gruppen von Or-

ganismen als wirksam« (Lewontin 2002, S. 63) und erzeugen dementsprechend kein ›allgemeines‹ Problem, auf das alle Organismen gleichermaßen eine direkte Antwort finden müssten (vgl. Lewontin 1985b, S. 104). Ein gutes Beispiel hierfür ist die Gravitation, deren Rolle im Leben eines Organismus von dessen eigener Größe mitbestimmt wird (vgl. Lewontin 2002, S. 63). Die Größenzunahme in der Evolution der Dinosaurier erforderte aufgrund der Effekte der Gravitation eine überproportionale Verstärkung der Skelettstruktur, die nicht nur in der Lage sein musste, den Körper zu bewegen, sondern auch die schweren Knochen selbst zu tragen (vgl. W. Müller et al. 2015, S. 52). Auch zu diesem Problem konnten sich die Dinosaurier jedoch verhalten, indem beispielsweise die größten Dinosaurier eine Lebensweise annahmen, die sich dadurch auszeichnete, dass sie teilweise untergetaucht im Wasser lebten (vgl. Lewontin 2002, S. 64). Dagegen ist die Gravitation für kleine Objekte, die in einer Flüssigkeit schwimmen, – wie bestimmte Bakterien – zu vernachlässigen. Allerdings sind solche Bakterien in diesem Kontext einer anderen, vermeintlich ›universellen‹ physikalischen Kraft ausgesetzt. Unter dem Mikroskop kann man beobachten, »wie sie durch die thermische Agitation der Moleküle, durch sogenannte Brown'sche Molekülbewegung, im Medium herumgestoßen werden« (ebd.), die aber beispielsweise uns Menschen aufgrund unserer Größe nicht wirksam betrifft. Folglich hängen die physikalischen Kräfte, denen sich Organismen aussetzen, auch von ihrer *eigenen* Biologie und Lebensweise ab. Steven Rose fasst dies schön zusammen:

> Organismen – alle Organismen, selbst die einfachsten – und die Umwelt – alle relevanten Aspekte von ihr – durchdringen sich gegenseitig. (Rose 2005, S. 140, Übers. d. Verf.)

Neben den Naturgesetzen könnte man womöglich noch auf andere Phänomene verweisen – etwa auf einen Vulkanausbruch oder die Pestizidbehandlung von Pflanzen zum Schutz gegen Insekten –, von denen man sagen könnte, dass sich hier die Organismen »an extern festgelegte Umstände ›adaptieren‹ müssen, anstatt ihre Umwelt selber zu ›konstruieren‹« (Lewontin 2002, S. 65). Aber auch in diesen Fällen haben wir es mit einer komplexen Beziehung von Organismus und Umwelt zu tun, bei der die Problemkonstellation von den Organismen selbst abhängt und sich weiterentwickelt. So führt die Pestizidbehandlung zu besser an Insektizide angepassten Insekten, die wiederum die Landwirte dazu bringen, mehr oder andere Pestizide einzusetzen (vgl. ebd., S. 66). Auch globale oder lokale Veränderungen, wie ein Meteoriteneinschlag oder ein Vulkanausbruch, betreffen die Organismen nicht unabhängig von ihrer eigenen biologischen Verfasstheit. So sind »[t]errestrische Pflanzen und die großen Herbivoren, die sich von ihnen ernähren und deren Leben daher von den Pflanzen abhängt, [..] weit mehr von Vulkanausbrüchen und Meteoriteneinschlägen betroffen als wasserlebende Arten« (ebd.).

Damit haben wir an dieser Stelle ein Verständnis davon, wie es sein kann, dass sich Individuum und Umwelt wechselseitig durchdringen, sich in einem anhaltenden Prozess der wechselseitigen Erzeugung befinden. Lewontin et al. schreiben zusammenfassend:

Entwicklung […] muß als Ko-Entwicklung von Organismus und seiner Umwelt verstanden werden […]. Wenn es auch richtig sein mag, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt die Umwelt den Organismus vor eine Herausforderung oder ein Problem stellt, ändert doch der Organismus im Prozeß des Reagierens auf diese Herausforderung die Art seiner Beziehungen zur Außenwelt und gestaltet relevante Aspekte dieser Welt um. Die Beziehung zwischen Organismus und Umwelt besteht nicht einfach in der Interaktion von inneren und äußeren Faktoren, sondern in einer dialektischen Entwicklung von Organismus und Umwelt, die in einer wechselseitig reaktiven Beziehung stehen. (Lewontin et al. 1988, S. 226; s. a. Lewontin 2002, S. 100)

Der Wandel – dass die Beziehung sich in der Interaktion immer weiterentwickelt – muss folglich als der Normalzustand begriffen werden (vgl. Levins & Lewontin 1985a, S. 275). Das Gleichgewicht, das sich in diesem Prozess vorübergehend einstellen mag, ist demgegenüber erklärungsbedürftig – wird nur durch einen konstanten Energiefluss, der im Hintergrund steht, erreicht (vgl. Rose 2005, S. 306 f.). Aus dieser Konzeption folgt, dass alle Organismen »nicht einfach die Ergebnisse, sondern auch die Ursachen ihrer Umwelten sind« (Lewontin et al. 1988, S. 226), also aktiv ihre Umwelt bestimmen (vgl. Rose 2005, S. 140 f.). Die Beziehung von Individuum und Umwelt ist »ein kontinuierlicher Prozess, in dem ein Organismus evolviert, um ein unmittelbar bevorstehendes Problem zu lösen, das von dem Organismus selbst gesetzt wurde und in dessen Evolution sich das Problem wiederum etwas verändert« (Lewontin 1985b, S. 105, Übers. d. Verf.). Der Organismus beeinflusst seine eigene Evolution, »indem er sowohl Objekt der natürlichen Selektion ist als auch der Erzeuger der Bedingungen dieser Selektion« (ebd., S. 106, Übers. d. Verf.).

Wenn man will, kann man diese Position bereits in einem schwachen Sinn als dialektisch bezeichnen. Eine dialektische Position muss nicht bestreiten, dass die Interaktion eines bestimmten Genotyps mit einer bestimmten Umwelt vorhersagbar zu einem bestimmten Ergebnis führt. Um diesen Zusammenhang zu bezeichnen, spricht man von Reaktionsnormen eines Genotyps, die wir bereits kennengelernt haben. Dass unterschiedliche Genotypen innerhalb einer Spezies unterschiedliche Reaktionsnormen aufweisen, die in unterschiedlichen Umwelten regulär zu bestimmten Phänotypen führen, widerspricht nicht einer dialektischen Position. Die Form der gegenseitigen Erzeugung muss nicht unvorhersehbar sein, sie muss nicht notwendigerweise immer völlig neue, einzigartige Ergebnisse hervorbringen. Ebenso ist es für die dialektische Position nicht notwendig, dass die Umwelt den Genotyp ›unendlich‹ in beliebige Richtungen formen kann oder alles mit allem interagieren müsste (s. a. Oyama 2000b, S. 169). Unter den

Eigenschaften, die zu einer dialektischen Beziehung gehören, gehört Levins und Lewontin zufolge,

> dass eine Sache nicht ohne die andere existieren kann, dass die eine ihre Eigenschaften in der Relation zur anderen erwirbt, dass die Eigenschaften von beiden sich aus dem Ergebnis ihrer wechselseitigen Durchdringung heraus entwickeln. (Levins & Lewontin 1985b, S. 3, Übers. d. Verf.)

Daneben haben Levins und Lewontin auch dafür argumentiert, dass die Beziehung von Organismus und Umwelt so verstanden werden kann, dass sie durch einen realen Widerspruch gekennzeichnet ist (vgl. Levins & Lewontin 1985a, S. 279–288). Zumindest auf der Ebene der Biologie scheint mir diese stärkere Position jedoch nur durch hohen Aufwand verteidigt werden zu können (vgl. Godfrey-Smith 2001b). Für die Entwicklung meiner eigenen Position ist es aber nicht entscheidend, ob die Position, von der wir hier im Rahmen der Biologie ausgehen, eine starke konstruktivistische (vgl. Godfrey-Smith 1996, S. 142) oder eine echt dialektische Position ist, weil der Widerspruch auf der Ebene der Ethik ohnehin ein anderer sein wird (s. Kap. 5.3).

An dieser Stelle – am Ende dieses Abschnitts – haben wir bereits ein erstes zentrales Ergebnis: Das Individuum, und damit zwingend auch die für es relevanten Güter, können sich erst in Auseinandersetzung mit der Umwelt herausbilden, da sich Individuum und Umwelt in einem Prozess der wechselseitigen Erzeugung befinden. Es ist dieser Prozess, in dem auch die Güterstruktur entstehen muss, die für das Individuum relevant ist. Eine ethische Konzeption, die das Leben auf der Erde nicht verfehlen will, muss von dieser Ausgangssituation ausgehen, die also mit allen Formen eines material gehaltvollen Essentialismus bricht. Nun ist es jedoch so, dass sich der biologische Diskurs um die dialektische Beziehung von Individuum, Genom und Umwelt eigentlich nicht für Güter, Werte oder Normativität interessiert, die mit dieser Beziehung verbunden sein bzw. aus ihr hervorgehen könnten. Einen Anhaltspunkt für diese Diskussion könnte erst eine Einbeziehung des biologischen Diskurses um den Funktions- und Organismusbegriff leisten, wovon der folgende Abschnitt handeln wird.

4.2 Der biologische Diskurs um den Funktionsbegriff

Vor dem Hintergrund des ersten Teils dieses Buches könnte man sich aus der Beschäftigung mit dem biologischen Diskurs um den Funktionsbegriff Hinweise darauf erhoffen, wie die Teleologie des Individuums – bzw. die Normativität biologischer Prozesse – von ihrer konzeptuellen Einbindung in eine essentialistisch verstandene Lebensform der Spezies gelöst werden könnte. Der Fokus des bio-

logischen Funktionsbegriffs liegt schließlich nicht auf der Spezies, sondern auf den Ebenen darunter, nämlich dem Individuum oder sogar den Teilen des Individuums. Dass die Spezies selbst eine Funktion im Weltgeschehen habe, die über die Funktion ihrer einzelnen Mitglieder hinausgeht – etwa dass die Bienen für die Bestäubung der Blumen da seien –, scheint nur im Rahmen eines veralteten Weltbildes begründbar zu sein, das sich durch eine externe Teleologie auszeichnet und nach dem die einzelnen Spezies mit einem bestimmten Zweck durch einen Schöpfer geschaffen wurden.

Auch die Idee, das Individuum habe eine Funktion für die eigene Spezies – etwa die Arterhaltung – und sei in diesem Sinne für die Spezies da oder teleologisch auf die Spezies ausgerichtet, ist vor dem Hintergrund der modernen Debatte um das biologische Spezieskonzept fraglich geworden (s. Kap. 2.3.1). Wenn wir eine Spezies als →*logisches Individuum* verstehen, agieren die einzelnen Mitglieder der Spezies – die in diesem Fall als Teile der Spezies anzusehen sind – in der Regel nicht mit der ganzen Spezies oder der Spezies an sich, sondern nur mit anderen Teilen dieses Individuums. Dabei kann ein Organismus innerhalb der biologischen Spezies zugleich Teil einer Population sein, die gerade im Begriff ist, eine Fortpflanzungsbarriere zu anderen Populationen zu etablieren. Die Erfüllung der Funktionen des Individuums – etwa der Reproduktion – kann so besehen langfristig zur Aufspaltung der eigenen Spezies beitragen, was im Sinne der kladistischen Systematik nicht die Erhaltung, sondern das Ende der ursprünglichen Spezies als in sich zusammenhängendem Individuum bedeuten würde (s. a. Willmann 1985, S. 120). Dementsprechend scheint es möglich, die Kategorie der Spezies im Diskurs um biologische Funktionen weitestgehend auszuklammern.

Ich will allerdings im Folgenden zeigen, dass zumindest die dominierenden Verständnisse des Funktionsbegriffs im Rahmen der philosophischen Biologie uns für die Entwicklung einer kritischen Theorie biologischer Lebensformen nicht weiterhelfen. Wenn die Biologie die objektive Teleologie bzw. das Konzept der Funktion an Faktoren koppelt, die von der Lebensrealität des Individuums losgelöst sind – etwa an die Evolutionsgeschichte oder die vermeintlich natürliche Umwelt der Spezies –, droht der Funktionsbegriff auch ohne Bezugnahme auf den Spezies-Essentialismus in das Problem der extrinsischen Bewertung zu geraten. Lässt sich aber nachweisen, dass ein bestimmter biologischer Funktionsbegriff entweder keine Normativität generiert oder die Normativität rein externalistisch herleitet, lässt er sich kaum noch für eine produktive Aufhebung des internen Konflikts der Tugendethik verwenden, weshalb ich einen solchen Nachweis hier bereits als Ausschlusskriterium werte. Ob diese Ausschlusskriterien auch aus der innerbiologischen Perspektive diesen problematischen Status haben oder nicht, kann hier dahingestellt werden.

Methodisch werde ich nun so vorgehen, dass ich die drei dominierenden Ansätze zur Erklärung biologischer Funktionen soweit anreiße, bis sich bei ihnen zeigt, dass sie jeweils mit einem dieser Ausschlusskriterien verwoben sind. Namentlich handelt es sich bei den hier behandelten Ansätzen – auch wenn die im Diskurs verwendete Terminologie nicht immer einheitlich ist – um den ätiologischen, den dispositionstheoretischen und den systemtheoretischen Ansatz (vgl. P. McLaughlin 2001; Wouters 2003, S. 634; Toepfer 2004). Daneben gibt es im biologischen Diskurs eine Reihe weiterer Funktionsbegriffe, von denen ich hier aber nur auf einen weiteren eingehe, nämlich den relationalen Funktionsbegriff, der meinem eigenen Programm am nächsten steht, aber radikalisiert und weiterentwickelt werden müsste, um seine Übertragung in die Ethik vorzubereiten. Damit diese Übertragung gelingen kann, müssen wir uns in der Folge der Debatte um den wissenschaftstheoretischen bzw. metatheoretischen Status des Funktionsbegriffs in der Biologie zuwenden (s. Kap. 4.2.3).

Wenn sich die Maßstäbe der Funktionalität in der faktischen Beziehung des Individuums zu seiner Umwelt bilden müssen, scheint man zum Verständnis dieser Zusammenhänge innerhalb der Biologie auf ein wertfreies, kausal-physikalistisches Paradigma verwiesen zu werden, aus dem sich aber keine überschießende Normativität mehr ableiten ließe. Daneben gibt es innerhalb der philosophischen Biologie jedoch auch Ansätze, die die alleinige Vorherrschaft des kausal-physikalistischen Paradigmas hinterfragen und daneben auch einer funktionalen bzw. teleologischen Betrachtung der biologischen Zusammenhänge eine konstitutive Bedeutung für die Biologie als Wissenschaft zugestehen. So wird argumentiert, dass der Begriff der Zweckmäßigkeit oder Funktion die Bedingung ist, um den spezifischen Gegenstand der Biologie – den Organismus – sinnvoll zu identifizieren und von anderen physikalischen Phänomenen abzugrenzen. Der Begriff der Zweckmäßigkeit oder Funktion lässt sich in diesem Sinne als basaler Methodenbegriff der Biologie verstehen. Dieser eher metatheoretische Aspekt kann sich meines Erachtens von der Seite der Ethik aus angeeignet werden, ohne dabei den spezifischen Fokus der Biologie auf biologische Fitness oder evolutionäre Trends beibehalten zu müssen.

4.2.1 Zur Kritik der dominierenden biologischen Funktionsbegriffe

In der Kritik der dominierenden biologischen Funktionsbegriffe bietet es sich an, mit dem *ätiologischen* Funktionsverständnis zu beginnen, von dem mitunter behauptet wurde, in ihm würde sich eine Art ›Konsens‹ innerhalb der philosophischen Biologie abzeichnen (vgl. Toepfer 2004, S. 243). Für die Herausbildung des ätiologischen Ansatzes sind insbesondere die Beiträge von Larry Wright (1973),

Ruth Garrett Millikan (1984; 1989b), Karen Neander (1991a,b) und Peter Godfrey-Smith (1994) von Bedeutung gewesen. Gemäß dem ätiologischen Funktionsbegriff weist ein Merkmal (etwa ein Herz) die Funktion auf, etwas Bestimmtes zu tun (etwa zu Schlagen), wenn dieses Merkmal aufgrund dieser spezifischen Verrichtung evolutionär vorteilhaft war (ein schlagendes Herz erhöht den Reproduktionserfolg des betreffenden Individuums im Vergleich zu Mitgliedern der gleichen Spezies ohne schlagendes Herz). Es ist also die evolutionäre Geschichte, durch die etwas als funktional ausgezeichnet werden kann, und diese evolutionäre Geschichte ist zugleich eine kausale Kraft – die Ursache –, die die Anwesenheit des spezifischen, funktionalen Merkmals in der Gegenwart erklärt. ›Ätiologie‹ als Begriff meint dabei gerade die *Lehre von den Ursachen*.

Aufgrund dieser Einbeziehung der Geschichte wird das Funktionsverständnis des ätiologischen Ansatzes mitunter auch als ›historisch‹ charakterisiert. Vor dem Hintergrund dieser Geschichte wird das betreffende selektierte Merkmal in der Gegenwart normativ ausgezeichnet – das betreffende Merkmal (etwa ein Herz) hat nicht nur eine bestimmte Funktion, es *soll* diese Funktion auch erfüllen, und wenn es dies nicht tut, lässt sich davon sprechen, dass hier ein Defekt vorliegt (vgl. Millikan 1989b, S. 296). Auch wenn beispielsweise das Herz bei einem konkreten Individuum vollständig abwesend wäre, ließe sich mit dem ätiologischen Funktionsbegriff auf die evolutionäre Geschichte dieses Individuums verweisen, wodurch sich auch in Abwesenheit eines Merkmals erklären ließe, dass hier eigentlich etwas da sein sollte (vgl. Neander 1991a, S. 180). Die Normativität erzeugende Instanz wohnt dem Individuum in diesem Fall nicht selbst inne – wurzelt nicht in seiner Essenz oder seinem eigenen Genom –, sondern liegt in der evolutionären Geschichte dieses Individuums: in seiner Vorfahren-Linie. Die aktuelle Zusammensetzung der Spezies dieses Individuums, die sich nicht auf diese Vorfahren-Linie reduzieren lässt, muss dabei keine eigenständige Rolle für die Funktionszuschreibung spielen, weshalb dieses Funktionsverständnis die Bezugnahme auf den Spezies-Essentialismus prinzipiell vermeiden kann. Dennoch basiert der ätiologische Ansatz auf Annahmen, die ich bereits kritisiert habe, was ihn für die weitere Verwendung im Rahmen einer (meta-)kritischen Theorie biologischer Lebensformen disqualifiziert.

So ist der ätiologische Ansatz auf eine starke Form des Adaptionismus angewiesen, der jedoch aufgrund von Phänomenen wie genetischem Drift als verfehlt gelten kann (vgl. Lewens 2004, Kap. 3 und 4; Zammito 2006, S. 751 f.). Die Eigenschaften, die sich faktisch innerhalb einer Spezies verbreiten, müssen nicht alle im Einzelnen einem Selektionsprozess unterlegen haben, in dem sie sich als evolutionär vorteilhaft herausgestellt haben. Trotzdem können solche Eigenschaften, nachdem sie sich – etwa im Zuge des Gründereffekts – auch ohne Selektion in der Spezies etabliert haben, unter sich ändernden Umweltbedingungen nach-

träglich eine funktionale Rolle für Selbsterhaltung und Reproduktion erlangen, ohne dabei zwingend den evolutionären Erfolg – der sich ja in der Relation zu den anderen Mitgliedern der eigenen Spezies bemisst – zu erhöhen (vgl. Boorse 2009, S. 74 f.). Dass asiatische Nashörner nur ein Horn haben, afrikanische Nashörner jedoch zwei, muss beispielsweise nicht unbedingt darauf zurückzuführen sein, dass es in der einen Umwelt einen Selektionsdruck gab, der spezifisch zwei Hörner gefördert hat, sondern kann sich prinzipiell auch zufällig durchgesetzt haben (vgl. Lewontin 1978, S. 225).

Nehmen wir einmal an, für die funktionale Rolle von Hörnern – etwa zum Schutz – sei es irrelevant, ob ein oder zwei Hörner vorliegen. Dann kann man aber nicht sagen, dass beispielsweise ein afrikanisches Nashorn, das aufgrund einer Genmutation nur eines anstatt von zwei Hörnern ausbildet, deshalb einen Defekt haben müsste. Wenn wir zur Vereinfachung annehmen, dass die betreffende Eigenschaft – nämlich das Vorhandensein zweier Hörner – nur durch ein einziges Gen verursacht wird, das in dem betreffenden Fall mutiert ist, dann würde uns der Bezug auf die Vorfahren-Linie nahelegen, dass die Eigenschaft nur in genau ihrer überlieferten Form Funktionalität besitzt. Würde es sich nun aber, etwa aufgrund einer Umweltveränderung, doch als vorteilhaft für das Überleben herausstellen, spezifisch zwei Hörner zu besitzen, anstatt bloß eines einzigen, so würde das zu diesem späteren Zeitpunkt nicht mehr unbedingt eine Selektion anstoßen, weil – so können wir an dieser Stelle annehmen – alle asiatischen Nashörner bereits zwei Hörner aufweisen und dementsprechend durch diese Eigenschaft nicht relativ zu anderen Mitgliedern der eigenen Spezies einen erhöhten evolutionären Erfolg hätten. Das heißt, der Verweis auf die Selektionsgeschichte erklärt nicht unbedingt den eigentlich funktionalen Aspekt eines bestimmten Merkmals und hilft auch nicht zwingend dabei weiter, ein funktionales Merkmal zu erkennen. Dass Eigenschaften zufällig – ohne spezifisch selektiert worden zu sein – eine Funktionalität für das Überleben des Organismus erlangen können, hatten wir bereits am Beispiel von Slijpers Ziege gesehen (s. Kap. 4.1.3).

Darüber hinaus lässt sich aber, wie Georg Toepfer schreibt, auch bei Lebewesen, die sich sexuell fortpflanzen, »keine lineare Kopierkette von Vorfahren zu Nachfahren konstruieren, sondern es gibt auf jeder Generationsebene eine Verschränkung von Merkmalen der Individuen der Vorfahrengeneration. Wenn es aber keine lineare Reproduktionskette gibt, ist es auch nicht möglich, Funktionsträger dadurch zu definieren, dass sie von Mitgliedern einer solchen Kette produziert wurden.« (Toepfer 2004, S. 272) So mag beispielsweise eine rezessiv vererbte, evolutionär vorteilhafte Eigenschaft in einer Generation auftreten, bei den Nachkommen verschwinden und erst wieder vereinzelt in einer späteren Generation wiederkehren. Die Eigenschaft selbst ist hier, auch wenn sie sich positiv auf den Reproduktionserfolg auswirkt, nicht in jeder Generation eine wirksame Ur-

sache für ihr erneutes Auftreten. Ein ähnlicher Fall tritt auf, wenn aufgrund phänotypischer Plastizität und sich verändernder Umweltbedingungen verschiedene Generationen grundlegend voneinander abweichende Lebensweisen verfolgen. Ein besonderer evolutionärer Vorteil könnte auch aus einer bestimmten Kombination verschiedener genetischer Anlagen folgen, die aufgrund der Rekombination im Zuge der Fortpflanzung nicht als derartig zusammenhängender Komplex vererbt werden. Aus der Vorfahren-Linie allein lässt sich also noch nicht unbedingt ableiten, welche konkreten Eigenschaften der letzte Nachkomme eigentlich aufweisen sollte und deren Fehlen deshalb einen Defekt bedeuten würde. Der ätiologische Funktionsbegriff unterläuft auf diese Weise zumindest teilweise seine eigene praktische Anwendbarkeit.

Aber auch theoretisch ist der ätiologische Ansatz für die hier verfolgten Zwecke nicht attraktiv. Da man einer neu aufgetretenen evolutionär vorteilhaften Eigenschaft gemäß diesem Ansatz nicht direkt eine Funktion zuschreiben kann, sondern erst den Nachkommen dieses Individuums (vgl. Millikan 1984, S. 338; 1989a, S. 174; Neander 1991b, S. 465), gerät der ätiologische Ansatz in das Problem der extrinsischen Bewertung, weil hier im Prinzip identische Individuen in gleichartigen Umwelten existieren könnten, die aber in Bezug auf ihre Funktionalität unterschiedlich bewertet werden. Bei derartig identischen Individuen aufgrund ihrer unterschiedlichen Vorfahrengeschichte verschiedene Bewertungen zu veranschlagen, wurde von den Vertretern des ätiologischen Ansatzes explizit bestätigt (s. z. B. Millikan 1989b, S. 292 f.; Neander 1991a, S. 179; N. McLaughlin 2001, S. 89), wobei die Diskussion am Beispiel zufällig entstandener, exakter Kopien real existierender Lebewesen geführt wurde, also sogenannter ›Sumpforganismen‹, die uns bereits in der Auseinandersetzung mit Michael Thompson begegnet sind. Für die Entscheidung der Frage, wie viele Generationen es braucht, damit eine vermeintlich dysfunktionale Eigenschaft einer normativen Wesensverwandlung unterzogen werden kann und somit zur funktionalen Verfasstheit wird, lassen sich, wenn man sich dieses Szenario einmal einkauft, jedoch keine sinnvollen, objektiven Kriterien geben. Ebenso lässt sich nicht erkennen, unter welchen Umständen ein Merkmal, das zwar tatsächlich einer Selektionsgeschichte unterlag, aber inzwischen aufgrund sich ändernder Umweltbedingungen nicht mehr vorteilhaft ist, seine normativ ausgezeichnete Stellung verlieren kann. Selbst wenn man zur Feststellung von Funktionen nur die jüngste Selektionsgeschichte einbezieht, wie von einigen vorgeschlagen wurde (s. z. B. P. E. Griffiths 1993, S. 417 f.; Godfrey-Smith 1994, S. 356), ist unklar, wie weit diese jüngste Selektionsgeschichte in die Vergangenheit zurückreichen sollte.

Das Verfahren des ätiologischen Ansatzes ist in jedem Fall so angelegt, dass es der Evolution immer einen Schritt hinterher ist. Als Beispiel hierfür eignet

sich der Industriemelanismus bei Birkenspannern. Die Abgase der englischen Industriegebiete des 19. Jahrhunderts führten zu einer dunklen Schmutzablagerung auf den umliegenden, eigentlich hellen Birken, sodass die ursprünglich mehrheitlich helle Farbe der Birkenspanner nicht mehr als Tarnung funktionieren konnte (vgl. Toepfer 2004, S. 233 n2). Aufgrund dieser sich ändernden Umweltbedingung kam es zu einer Selektion, die ein dunkles Erscheinungsbild beim Birkenspanner begünstigte. Als nach einiger Zeit jedoch die Industrieabgase zurückgingen und die helle Farbe der Birken wieder hervortrat, wurde nun umgekehrt die helle Färbung der Birkenspanner durch Selektion gefördert. Durch die Orientierung an der jüngeren Selektionsgeschichte droht der ätiologische Ansatz in einem solchen Fall immer ausgerechnet jene Form als funktional auszuzeichnen, die angesichts der konkreten Umweltbedingungen im Vergleich zu anderen, vermeintlich dysfunktionalen Mutationen im Nachteil ist. Auf diese Weise begegnen uns ganz parallele Probleme wie bei Philippa Foot, nur dass in diesem Fall nicht die Essenz der Spezies, sondern die Evolutionsgeschichte zu einem entfremdenden Faktor wird, der extern und losgelöst von der eigenen Lebensrealität über die Wertung der Lebensvollzüge der Lebewesen bestimmt.

Ein zweiter, weit verbreiteter Funktionsbegriff ist durch den *dispositionstheoretischen* Ansatz (bzw. die *Propensitätstheorie*) etabliert worden, wie er insbesondere von John Bigelow und Robert Pargetter (1987) entwickelt wurde. Der ätiologische Ansatz zeichnet eine Eigenschaft dann als funktional aus, wenn diese faktisch den evolutionären Erfolg des betreffenden Individuums und seiner Nachkommen erhöht hat, was sich daran zeigt, dass sich diese Eigenschaft im jüngeren Verlauf der Selektionsgeschichte weiterverbreitet hat. Der dispositionstheoretische Ansatz argumentiert hingegen, dass die betreffende Eigenschaft in diesem Fall bereits bei ihrem ersten Auftreten die Tendenz, Disposition oder Propensität besessen haben muss, die evolutionäre Fitness des Individuums zu erhöhen. Dass sich eine derartig vorteilhafte Disposition im Verlauf der Selektionsgeschichte faktisch bewährt, gilt im Rahmen dieses Ansatzes nicht mehr als eine notwendige Bedingung, um der Eigenschaft einen funktionalen Status zuzuschreiben (vgl. ebd., S. 192). Prinzipiell könnte man auch, wenn man den durchschnittlichen evolutionären Erfolg von Doppelgängern oder Mitgliedern der Spezies mit derselben Eigenschaft überprüft, zu dem Ergebnis kommen, dass die Eigenschaft das betreffende Individuum für einen gesteigerten evolutionären Erfolg disponiert, ohne die faktische Bewährung der Eigenschaft in der Zukunft abwarten zu müssen, die ja auch aufgrund untypischer Zufälle ausbleiben könnte. Der dispositionstheoretische Ansatz könnte auf diese Weise Eigenschaften direkt zum Zeitpunkt ihres ersten Auftretens als funktional ausweisen, wodurch sich die extrinsische Bewertung – zumindest in der Art, wie sie im ätiologischen Ansatz vorkommt – vermeiden ließe (vgl. ebd., S. 195). Im Unterschied zum (vermeintlich historischen)

ätiologischen Ansatz, der zurückschaut, ist der (ahistorische) dispositionstheoretische Ansatz vorwärtsschauend, weil er den Fokus auf den erwartbaren zukünftigen evolutionären Erfolg legt und nicht auf die vergangene Selektionsgeschichte.

Allerdings kann eine Eigenschaft natürlich nicht intrinsisch, also kontextunabhängig evolutionäre Fitness ausdrücken. Die einwandfrei funktionierenden Kiemen eines Fisches nützen diesem nichts, wenn sich dieser nicht gerade im Wasser aufhält. Von einer Disposition lässt sich demnach immer nur in Bezug auf eine bestimmte Umwelt sprechen (vgl. Millikan 1989b, S. 299 f.). Dieselbe Eigenschaft – etwa die helle Färbung von Birkenspannern – kann in der einen Umwelt funktional als Tarnung wirken, während ihr dieser Effekt in einer anderen Umwelt abgeht. Darüber hinaus können ja selbst Eigenschaften, die in vielen Umwelten nachteilhaft sind, in irgendeiner besonderen Umwelt vorteilhaft sein, etwa wenn ein besonders lahmer Hirsch aus ebendiesem Grund einer Falle entgeht, die erst bei einer gewissen Mindestgeschwindigkeit ausgelöst wird. Bigelow und Pargetter versuchen dieses Problem dadurch zu lösen, dass sie die Funktionalität einer Eigenschaft in Relation zum ›natürlichen Habitat‹ des betreffenden Individuums bewerten (vgl. Bigelow & Pargetter 1987, S. 192). Dabei gestehen sie zu, dass man sich darüber streiten kann, wo genau die Grenzen zwischen natürlichen Habitaten verlaufen und was überhaupt als natürliches Habitat gelten soll, wenden aber ein, dass diese Vagheit ein häufiges Merkmal vieler anderer wissenschaftlicher Konzepte sei, die sich dennoch als nützlich erwiesen hätten (vgl. ebd.). Dieses Argument ist aber offensichtlich ungültig, wenn eine klarer definierte Alternative zur Auswahl steht oder wenn das betreffende Konzept aufgrund der Vagheit praktisch nicht sinnvoll anwendbar ist.

Wenn das natürliche Habitat fest an das Konzept der Spezies gekoppelt wird – etwa an ihre essentialistisch verstandene Lebensform –, wäre diese Position mit der von Foot weitestgehend identisch und stünde damit auch vor den gleichen Problemen. Im Fall eines plötzlichen Wandels der Umwelt eines Individuums wollen Bigelow und Pargetter – wie auch Foot – mit dem Begriff des natürlichen Habitats zunächst auf die frühere Umwelt referieren, in der die Population, der das Individuum entstammt, vorher gelebt hat. Von Foot unterscheidet sich ihre Position aber dadurch, dass sich der Begriff des natürlichen Habitats letztendlich *(eventually)* – also wohl nach einer gewissen Zeit – doch auf die neue Umwelt beziehen können soll, wobei sie allerdings offenlassen, wann genau sich eine solche Transformation des Bezugssystems ereignet (vgl. Bigelow & Pargetter 1987, S. 192).

Das heißt aber offenbar, dass der Zeitraum einige Generationen überdauern könnte, bis die neue faktische Umwelt zum natürlichen Habitat wird, und sich erst dann die Funktionalität der Eigenschaften wandeln würde. Demnach bestimmt aber wieder die Geschichte – in diesem Fall die geschichtliche Beziehung

einer Population oder einer Vorfahren-Linie zu einem bestimmten Habitat – darüber, welche Eigenschaften des Individuums als funktional gelten, und nicht seine konkrete Lebensrealität. Auch diese Konzeption hinkt damit – man kann hier wieder an das Beispiel des Birkenspanners denken – hinter den realen evolutionären Entwicklungen hinterher und droht, Eigenschaften zunächst als dysfunktional einzustufen, die eigentlich eine fortschrittliche Anpassung an die aktuellen Lebensumstände des Organismus darstellen, wobei sich der Wandel des funktionalen Status der betreffenden Eigenschaft erst bei einer späteren Generation vollzieht. Auf diese Weise gerät auch der dispositionstheoretische Ansatz in das Problem der extrinsischen Bewertung. Der Lösungsweg, einem Merkmal eine Funktion relativ zu einer bloß potentiellen Umwelt zuzuschreiben, was schließlich von Bigelow und Pargetter auch noch als Option angedeutet wird (vgl. Bigelow & Pargetter 1987, S. 193), kann dabei als unzulässig gelten, denn in diesem Fall scheint man jeder Eigenschaft in Relation zu irgendeiner potentiellen Umwelt eine bestimmte Funktionalität zuschreiben zu können, was dem dispositionstheoretischen Funktionsbegriff jeglichen aussagekräftigen Gehalt nehmen würde (vgl. Toepfer 2004, S. 238). Das Funktionsverständnis des dispositionstheoretischen Ansatzes lässt sich aufgrund dieser Probleme, die denen des ätiologischen Ansatzes ganz ähnlich sind, für die hier verfolgten Zwecke nicht mehr verwenden.

Eine weitere prägende Position für den biologischen Diskurs war der *systemtheoretische* Funktionsbegriff, wie er insbesondere mit Robert Cummins (1975) verbunden ist. Nach Cummins gilt, dass wir allem eine Funktion zuschreiben können, was eine eigenständige Leistung zur Gesamtleistung eines umfassenderen Systems beiträgt (vgl. ebd., S. 765). Demnach ist jeder »gegliederte oder zergliederbare Gegenstand […] ein mögliches Objekt einer Funktionalanalyse« (Toepfer 2004, S. 209). Auch im Rahmen anderer Funktionsbegriffe ist die Voraussetzung für die Zuschreibung von Funktionen, dass hier eine Systemkomponente einen Beitrag zum Systemganzen leistet (vgl. Walsh & Ariew 1999, S. 270). Der systemtheoretische Ansatz formuliert damit ein wichtiges basales Konzept, auf das häufig referiert wurde. Dennoch wird der systemtheoretische Ansatz im Diskurs um den biologischen Funktionsbegriff für sich alleinstehend kaum noch als ernsthafte Option in Erwägung gezogen, weil er – abhängig davon, wofür man sich interessiert – alle möglichen Effekte von Untersystemen als Funktionen klassifizieren könnte, ohne objektive Kriterien dafür anzugeben, welche dieser Funktionen für die Biologie relevant sind. Auch die Geräusche, die das Schlagen des Herzens verursacht, könnte man im Rahmen dieses Modells als eine Funktion des Herzens ansehen, selbst wenn diese Geräusche aus evolutionärer Perspektive ohne Bedeutung sind – sich also nicht auf die Fitness auswirken – und dementsprechend im Rahmen des ätiologischen und dispositionstheoretischen Ansatzes als Nebenef-

fekte eingestuft werden. Gäbe es also ein Herz, das zwar schlagen könnte, dabei aber keine Geräusche machen würde, wäre es diesen Theorien zufolge nicht durch einen Defekt gekennzeichnet. Demgegenüber funktioniert der systemtheoretische Funktionsbegriff rein deskriptiv. Seine Voraussetzung ist der faktisch vorliegende Beitrag einer Systemkomponente zum Systemganzen. Dementsprechend ist es mit diesem Funktionsbegriff auch nicht möglich, ein mangelhaftes Funktionieren einer Eigenschaft zu beschreiben. Stattdessen könnte man im Rahmen dieses Modells gar nicht davon sprechen, dass in einem solchen Fall eine Funktion vorläge. Ein Herz, das nicht schlägt, wäre also nicht dysfunktional verfasst, sondern hätte überhaupt keine Funktion. Da der systemtheoretische Funktionsbegriff Zuschreibungen von Funktionen also rein deskriptiv vornimmt und abhängig vom subjektiven Forschungsinteresse zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen kommen kann, lässt er sich nicht sinnvoll in eine objektive Theorie biologischer Normativität einfügen, auf deren Entwicklung die Überlegungen in diesem Kapitel abzielen.

Die den biologischen Diskurs dominierenden Verständnisse von Funktionen helfen uns folglich nicht weiter, um die relevante Teleologie auszumachen, die wir für die Entwicklung einer kritischen Theorie der Tugendethik auf der Ebene der biologischen Lebensform benötigen. Der Ansatz, der mit den bisher in diesem Teil entwickelten Überlegungen wohl noch am ehesten kompatibel wäre, aber im Diskurs eher eine Randposition darstellt, ist der relationale Ansatz, auf den ich in dem nun folgenden Unterabschnitt eingehe.

4.2.2 Der relationale Funktionsbegriff

Der *relationale* Ansatz, der insbesondere von Denis M. Walsh entwickelt wurde (s. z. B. Walsh 1996; Walsh & Ariew 1999), teilt mit dem ätiologischen und dispositionstheoretischen Ansatz den Fokus nicht allein auf die systemische, sondern die spezifisch evolutionäre Funktion, die im Beitrag einer Eigenschaft oder Systemkomponente zur biologischen Fitness gesehen wird. Der Fitnesswert einer Eigenschaft ergibt sich dabei aus ihrer Tendenz, sich positiv auf das Überleben und bzw. oder die eigene Reproduktion auszuwirken (vgl. ebd., S. 260).

Die Position des relationalen Ansatzes ist nun, dass sich die Funktionalität einer Eigenschaft aus ihrem Beitrag zur durchschnittlichen Fitness eines Individuums ableitet, wobei dieser Fitnesswert in Relation zur faktischen Umwelt und deren spezifischem Selektionsdruck bestimmt wird, in der sich das Individuum jeweils befindet (vgl. Walsh 1996, S. 554). Anders gesagt ergibt sich die Funktion einer Eigenschaft in Relation zu einem selektiven Bezugssystem *(selective regime)*. Mit dem selektiven Bezugssystem meint Walsh die Totalität der abiologi-

schen und biologischen Faktoren der Umwelt des Individuums, die sich potentiell auf seine Fitness auswirken können (vgl. Walsh 1996, S. 564). Wenn das Individuum im selektiven Bezugssystem lebt, in dem bereits seine Vorfahren-Linie einem Selektionsdruck ausgesetzt war, können bestimmte seiner Funktionen einfach ätiologische Funktionen sein (weshalb deren Fehlen oder mangelhaftes Funktionieren ohne Wechsel des Bezugssystems als ein Defekt angesehen werden könnte). Wechselt das Individuum jedoch das selektive Bezugssystem, können die ätiologischen Funktionen ihre Bedeutung verlieren und der relationale Ansatz übernimmt direkt eine vorwärtsschauende Haltung, die dem dispositionstheoretischen Ansatz ähnelt. Das heißt, die rote Farbe eines Frosches könnte beispielsweise in der einen Umwelt als Schutz vor Fressfeinden dienen, die diesen Frosch aufgrund seiner Färbung für giftig halten, weil es im selben Gebiet andere rot gefärbte Frösche gibt, die tatsächlich giftig sind. In einer anderen Umwelt – in der die Fauna und der Boden überwiegend eine rötliche Färbung aufweisen – könnte die rote Farbe des Frosches hingegen als Tarnung funktionieren. Und wiederum in einer anderen Umwelt hätte die rote Farbe keine Funktion, weil sie die dortigen Fressfeinde nicht abschreckt, aber auch keine Tarnung darstellt. Im Unterschied zum ätiologischen und dispositionstheoretischen Ansatz, bei denen sich die Funktionalität einer Eigenschaft erst in der Folge eines Generationenwechsels zu wandeln scheint, hätte die rote Farbe eines Frosches, der alle drei Gebiete an einem Tag durchwandert, gemäß dem relationalen Ansatz in Relation zu den verschiedenen Gebieten jeweils eine andere Funktion, die mit dem jeweiligen Ortswechsel aktualisiert wird.

Das selektive Bezugssystem bei Walsh weist damit eine gewisse Überschneidung mit einem nicht-essentialistisch verstandenen Konzept der Lebensform auf. Jeder Wechsel der Umwelt bzw. des selektiven Bezugssystems stellt der Lebenserhaltung des Individuums andere Anforderungen. Um zu überleben, müsste es also jeweils eine andere, zur Umwelt passende Lebensform annehmen, womit sich auch die normativen Maßstäbe bzw. die Maßstäbe für die Funktionalität von Eigenschaften verschieben. Walsh kommt damit im biologischen Diskurs um den Funktionsbegriff der Vermeidung des Problems der extrinsischen Bewertung am nächsten. Sind sowohl das Individuum als auch sein selektives Bezugssystem gleichartig, ist auch der funktionale Status ihrer Eigenschaften gleich, ganz unabhängig von allen externen Faktoren, wie der Geschichte oder der Zusammensetzung der Spezies.

Als problematisch am relationalen Ansatz erweist sich allerdings die Idee, die Funktionalität einer Eigenschaft ergebe sich aus ihrem Beitrag zur ›durchschnittlichen‹ Fitness des Individuums in einem bestimmten selektiven Bezugssystem, weil unklar ist, wie sich ein solcher Durchschnitt ermitteln lassen soll, ohne in unzulässiger Weise von der Lebensrealität des Individuums zu abstrahieren. Neh-

men wir zum Zwecke der Diskussion an, einhundert genetisch identische Mäuse würden in identisch eingerichteten Käfigen leben, die jeweils einen Schalter aufweisen, der sich nur ein einziges Mal betätigen lässt. Bei zehn von diesen Käfigen hat die Betätigung des Schalters den Effekt, dass er den Zugang zu versteckter Nahrung freilegt, bei neunzig Käfigen wird durch die Betätigung des Schalters jedoch ein Stromschlag ausgelöst, der die betreffende Maus tötet. Man könnte dieses Szenario nun so deuten, dass alle diese Mäuse in einem identischen selektiven Bezugssystem leben und ihre Eigenschaft bzw. Disposition, Schalter in ihrer Umgebung zu betätigen, demnach dysfunktional ist, weil sie durchschnittlich die Fitness der Maus in diesem selektiven Bezugssystem senkt (die betreffenden Mäuse sterben aufgrund dieser Eigenschaft im Durchschnitt früher). Tatsächlich gibt es aber zwischen den Käfigen, selbst wenn sie äußerlich betrachtet identisch eingerichtet sein mögen, einen wesentlichen Unterschied, nämlich *den Effekt,* der durch die Betätigung des Schalters ausgelöst wird. Das heißt, genau betrachtet liegen hier eigentlich zwei verschiedene selektive Bezugssysteme vor – mit unterschiedlichem Selektionsdruck – und die Disposition zur Betätigung von Schaltern ist im einen Bezugssystem eindeutig funktional, im anderen eindeutig dysfunktional. Von einem Beitrag zur *durchschnittlichen* Fitness kann in diesem Fall nicht die Rede sein, weil – so nehmen wir einmal an – die Interaktion zwischen Maus und Käfig in allen diesen Fällen jeweils gesetzmäßig verläuft. Wir können also sicher sagen, wenn wir eine Maus mit der Disposition, Schalter zu betätigen, in einen bestimmten Käfig setzen, dann wird die Maus gesetzmäßig – und nicht bloß mit einer statistischen Wahrscheinlichkeit – sterben bzw. länger leben, weil sich die Interaktion nach bestimmten gesetzmäßigen Zusammenhängen entwickelt.

Die Beispiele von Walsh drohen in gleicher Weise eigentlich verschiedene selektive Bezugssysteme zu vermischen. Für das Beispiel einer im Durchschnitt funktionalen Eigenschaft führt Walsh eine Maus mit großen Ohren an, die in einem Wüstenhabitat lebt, wobei die Ohren dort in der Regel eine nützliche Funktion für die Wärmeregulation spielen, aber in seltenen Fällen – nämlich bei einer für diese Wüste extrem untypischen Hitze – den Tod der Maus hervorrufen. Angenommen wir könnten auf biochemischer und meteorologischer Ebene die Vorgänge, die hier stattfinden, vollständig nachvollziehen – so wie bei dem Käfig mit dem Schalter –, dann würden wir in einem solchen Fall aber möglicherweise herausfinden, dass die betreffende Hitze nicht zufällig bei einigen Mäusen den Tod hervorruft, aber bei anderen nicht. Stattdessen könnte es sein, dass sich die Mäuse aus inneren Ursachen – einer Disposition – jeweils zu ganz bestimmten Orten bewegen, die zum betreffenden Zeitpunkt gesetzmäßig eine Hitze aufweisen, die aufgrund ihrer großen Ohren einen für sie tödlichen Effekt hat, anstatt eine andere Nische in derselben Wüste zu wählen, die trotz der insgesamt hohen Hitze vergleichsweise deutlich kühler wäre. Wenn aber

nicht alle, sondern nur einige Mäuse in dieser Wüste sterben, dann waren die betreffenden Mäuse entweder nicht in allen relevanten Hinsichten gleich verfasst oder sie befanden sich – strenggenommen – nicht in einer in allen relevanten Aspekten gleichwertigen Umgebung.

Das heißt, man müsste zwischen einer Art Mikro-Bezugssystem (der Kette von Umwelten, die mit dem jeweiligen exakten Aufenthaltsort einer bestimmten Maus effektiv interagieren) und einem Makro-Bezugssystem (der betreffenden Wüste als einem Habitat) unterscheiden. Um von einer durchschnittlichen Fitness reden zu können, müsste man von den Mikro-Bezugssystemen abstrahieren und real unterschiedliche Umgebungen zu einem einzigen selektiven Bezugssystem zusammenfassen. Wenn jedoch nicht die eigene reale Umwelt eines Individuums als Maßstab für die Bewertung einer Eigenschaft herangezogen wird, sondern eine Reihe von ähnlichen, aber doch in entscheidenden Punkten davon abweichenden Umwelten, bringt man wieder einen externen Faktor in die Gleichung. In gewisser Weise trägt man auf diese Weise an das Individuum eine Vorstellung von einer eigentlich normalen Umwelt heran – nämlich einer, in der die betreffende tödliche Hitze nicht vorkommt –, was eine Vorstellung ist, die Walsh eigentlich vermeiden wollte und selbst am dispositionstheoretischen Ansatz kritisiert hat.

Das Konzept des selektiven Bezugssystems ist damit zwar noch nicht identisch mit dem des natürlichen Habitats im dispositionstheoretischen Ansatz, weil sich das selektive Bezugssystem im relationalen Ansatz offenbar schlagartig, nämlich direkt mit der Ortsveränderung des Individuums, ändern könnte. Dennoch könnte eine solche Bewertung, wenn sie sich nicht auf die wirkliche, sondern auf eine konstruierte Lebensrealität des Individuums bezieht – die auch andere, ähnliche selektive Bezugssysteme in der Umgebung umfasst –, unverständlich machen, welche Eigenschaften im Leben eines Individuums faktisch Probleme für das Überleben und die Reproduktion erzeugen und welche sich als faktisch funktional erweisen. Demnach könnten also Eigenschaften, die in einer bestimmten Umwelt gesetzmäßig den Tod eines Individuums hervorrufen, als eigentlich funktional gelten, was das Selbstverständnis des evolutionären Funktionsbegriffs strapaziert, zumindest wenn dieser für sich selbst einen vorwärtsschauenden Charakter beansprucht.

Möglicherweise könnte man für die hier verfolgten Zwecke den relationalen Ansatz radikalisieren, indem man das selektive Bezugssystem mit genau der Umwelt identifiziert, die einem Individuum im Laufe seines Lebens tatsächlich begegnet, also seinem Mikro-Bezugssystem. In diesem Fall müssten wir auf den Zusatz verzichten, dass eine Eigenschaft wegen ihres ›durchschnittlichen‹ Beitrags zur Erreichung eines bestimmten Wertes als funktional gelten könne, weil es für die Berechnung dieses Durchschnitts keinen Maßstab mehr gäbe. Wenn

jedoch die Grundlage zur Bestimmung der Funktionalität einer Eigenschaft bzw. der normativen Maßstäbe für das Individuum einzig und allein in der *faktischen* Beziehung von Individuum und Umwelt liegt, droht die Gefahr, bei dieser Faktizität stehenzubleiben, wenn wir keine neuen theoretischen Werkzeuge erschließen, die uns helfen, diese Beziehung zu transzendieren.

Wenn wir innerhalb der Biologie einen Ansatz suchen, der uns ein Verständnis der faktischen Zusammenhänge ermöglicht – auf die sich unser Fokus im Rahmen der hier vollzogenen Wende verlagert –, scheinen wir zunächst auf eine Position verwiesen zu werden, die ich das *kausal-physikalistische Paradigma* nenne, das darauf abzielt, alle Lebenserscheinungen als »regulierte Reaktionen von Biomolekülen« zu beschreiben (Seidel 2010, S. 287). Wenn aber »alle biologischen Vorgänge einschließlich der ontogenetischen Prozesse letztlich als chemische Reaktionen begriffen werden können« (ebd., S. 289), dann gibt es in diesen konkreten Vorgängen eigentlich keinen Raum für eine teleologische Ausrichtung, die zugleich scheitern kann, deren erfolgreiche Umsetzung also zuerst als eine im Organismus angelegte Möglichkeit gedacht werden können muss. Eine das Faktische transzendierende Normativität scheint unter dieser Voraussetzung, dass wir an der faktischen Beziehung von Individuum und Umwelt ansetzen, keinen wirklichen Bezugspunkt mehr zu haben, sondern droht in der Luft zu hängen. Johannes Seidel gibt diese Position wie folgt wieder:

›Hypothetisch notwendige‹ chemische Reaktionen gibt es ebenso wenig wie Reaktionen, die ›real möglich, aber nicht notwendig‹ sind; ein konkreter Reaktionsansatz kann nicht alternativ in dieser oder in jener Weise reagieren, sondern er reagiert immer in Richtung des thermodynamischen Gleichgewichtes – und zwar mit einer bestimmten Kinetik. […] [C]hemische Reaktionen laufen mit statistischer Notwendigkeit ab. Sind sämtliche Parameter eines Systems bekannt, so gibt es keine ›real möglichen‹ Systemzustände, sondern nur solche, die zum Zeitpunkt t_n notwendig oder unmöglich sind. Es gibt vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zustände: Wenn sie vorliegen, so mit Notwendigkeit; wenn sie nicht vorliegen, so deshalb, weil sie nicht möglich sind. (Seidel 2010, S. 289 f.)

Wenn die Funktion oder die Teleologie des Organismus alleinig aus seinen konkreten Beziehungen entstehen soll, die konkrete Beziehung zur Umwelt den Organismus aber beispielsweise einfach in einem äußerst frühen Stadium vernichtet oder der Organismus von sich aus nicht über ein solches Stadium hinausgelangen kann, dann bringt uns die Radikalisierung des relationalen Ansatzes im Rahmen dieses kausal-physikalistischen Paradigmas in ein Dilemma, wenn wir unter diesen Voraussetzungen weiterhin am Funktionsbegriff und der Zuschreibung von Normativität festhalten wollen. Unsere erste Option scheint die folgende zu sein:

Erstes Horn des Dilemmas des radikalisierten relationalen Funktionsbegriffes: Ein Individuum gilt selbst dann noch als funktional verfasst, wenn sein Beitrag zur konkreten Individuum-Umwelt-Beziehung zu einem frühen Tod führt.

Denken wir beispielsweise an eine Gruppe von Trauermücken in einer Wohnung, die dort verschiedene Pflanzen bewohnen. Nehmen wir nun an, die Besitzerin der Wohnung lässt nach ihrem Abwasch aus Versehen ein noch mit Spülmittel versetztes, halbvolles Wasserglas neben einer dieser Pflanzen stehen. Nach einigen Tagen findet sie immer mehr Trauermücken vor, die sich offenbar von selbst in einem frühen Stadium ihrer Entwicklung in diesem Wasserglas ertränkt haben. Die Funktionalität im Leben dieser Trauermücken kann nun im Rahmen des kausal-physikalistischen Paradigmas nicht in einer über ihre faktische Lebenszeit hinausgehenden Selbsterhaltung gesehen werden, denn darauf hat ihre Eigenaktivität ja faktisch nicht hingewirkt – und dies gilt selbst dann, wenn die Trauermücken, die die anderen Pflanzen in derselben Wohnung befallen haben und neben denen kein Wasserglas aufgestellt wurde, munter weiterleben, weil wir diese Mikro-Bezugssysteme im Rahmen unserer Radikalisierung des relationalen Funktionsbegriffes nicht mehr sinnvoll verallgemeinern können. Ein ähnlicher Fall würde dann eintreten, wenn die Trauermücken von sich aus nicht länger lebensfähig gewesen wären, etwa aufgrund einer letalen Genmutation. Will man aus diesem Szenario noch irgendeine Funktionalität ableiten, könnte man wohl höchstens sagen, es war die Funktion der betreffenden Trauermücken, sich genau für diese Zeit, die sie auch faktisch gelebt haben, selbst zu erhalten, wenn man nicht sogar sagen muss, ihre Funktion war es, sich in einem Wasserglas zu ertränken. Ein solches Verständnis von Funktionalität ist für uns aber nicht attraktiv, weil es einfach im Nachhinein die faktische Lebensaktivität als irgendwie funktional klassifiziert, also das bloße Sein mit dem, was sein sollte, identifiziert. Dass ein Leben, das kurz nach seiner Entstehung aus inneren Ursachen heraus einfach vernichtet wird, als vollumfänglich gutes oder biologisch funktionales Leben begriffen wird, strapaziert unser intuitives Verständnis von Funktionalität bzw. dem guten Leben, da sich hier für das Lebewesen kein echter Raum öffnen konnte, um sich zu entwickeln und in diesem Entwicklungsprozess ethische Güter zu erlangen (s. a. Walker 2007, S. 184). Wenn wir dieses erste Horn des Dilemmas vermeiden wollen, scheinen wir jedoch auf das folgende, zweite Horn verwiesen zu werden:

Zweites Horn des Dilemmas des radikalisierten relationalen Funktionsbegriffes: Wenn die Individuum-Umwelt-Beziehung nicht faktisch funktional ist, gab es auf der Seite des Individuums *von Anfang an* gar keine Funktionalität.

Wenn wir im Beispiel bleiben, müssten wir also sagen: Da sich die im Wasserglas gestorbene Trauermücke ja gerade nicht längerfristig als ein von der Umwelt abgegrenztes System behaupten konnte, in dem Funktionszuschreibungen möglicherweise noch einen Sinn ergeben hätten, war die betreffende Trauermücke also offenbar von Anfang an, bezogen auf ihre konkrete Umwelt, nicht funktional organisiert. Aus dieser Position folgt weiterhin, dass ein Individuum, das keine Funktionen aufweist, diese Funktionen natürlich auch nicht schlecht erfüllen kann. Damit wäre einer ethischen Kritik, zu der diese Überlegungen perspektivisch überleiten sollen, aber der Bezugspunkt genommen. Die Ethik könnte, würde sie auf einem solchen Modell aufbauen, nur affirmieren, was bereits funktional ist, aber nicht kritisieren, was sich als faktisch dysfunktional erwiesen hat.

Eine weitere grundlegende Problematik des relationalen Ansatzes, die sich parallel zu diesem Dilemma auftut, ist seine inhärente Bezogenheit auf bestimmte Werte der Biologie, nämlich evolutionäre Fitness, die in ihrer normativen Leitfunktion nicht eigens begründet werden, sondern von Walsh vorausgesetzt werden. Die Ethik müsste, im Unterschied zu den biologischen Funktionsbegriffen, darüber hinaus noch ein eigenes Verfahren aufzeigen, mit dem sich die betreffenden Werte, auf die die Individuen normativ bezogen werden, ableiten lassen. Ein solches Verfahren – und im Übrigen auch eine Lösung des aufgezeigten Dilemmas – scheint sich durch die Reflexion auf den methodischen Status des Funktionsbegriffs innerhalb der Biologie gewinnen zu lassen.

4.2.3 Die funktionale, teleologische Einstellung als basale Methode der Biologie

Die entscheidende Aufgabe, die sich nun im Rahmen unserer Vorüberlegungen zu einer kritischen Theorie biologischer Lebensformen auftut, liegt darin, das Dilemma des radikalisierten relationalen Funktionsbegriffes zu umgehen, das uns entweder dazu verleitet, einfach alle Lebensvollzüge unterschiedslos normativ auszuzeichnen und damit zu affirmieren oder umgekehrt gerade die eigentlich problematisch anmutenden Lebensvollzüge der normativen Bewertung zu entziehen, was uns ebenfalls die Möglichkeit zur Kritik nehmen würde. Um dieses Dilemma umgehen zu können, benötigen wir ein theoretisches Werkzeug, das uns in die Lage versetzt, einen normativen Überschuss nachvollziehbar zu machen, das dabei aber nicht von der konstitutiven Rolle der faktischen Beziehung von Individuum und Umwelt für die Erzeugung der Maßstäbe für die Zuschreibung von Funktionalität absieht. Um unseren Ansprüchen zu genügen, müsste dieses Werkzeug darüber hinaus so beschaffen sein, dass es prinzipiell aus dem engen Rahmen der Biologie gelöst und in das Programm einer Ethik implementiert werden könnte.

Einen Ansatzpunkt für ein derartiges theoretisches Werkzeug, mithilfe dessen sich das kausal-physikalistische Paradigma übersteigen lässt, ohne dessen grundsätzliche Bedeutung für die Biologie als Wissenschaft zu negieren, ist bei bestimmten Interpretationsansätzen zu Immanuel Kant und Daniel C. Dennett angedeutet. Die folgenden Überlegungen sind dabei nicht primär historisch-exegetisch angelegt, sondern zielen auf einen systematischen Punkt, der im Kontext der besagten Interpretationsansätze herausgearbeitet wurde. Ob Kant und Dennett diesen systematischen Punkt wirklich machen wollten, kann dabei dahingestellt werden. Auch wenn Kant und Dennett andere theoretische Ausgangspunkte haben, insbesondere auf dem Gebiet der Epistemologie, teilen sie dennoch die grundlegende Unterscheidung von zwei Modi, wie wir die Welt bzw. biologische Phänomene betrachten können, nämlich zum einen im Rahmen einer kausal-physikalistischen Einstellung und zum anderen im Rahmen einer funktionalen, teleologischen Einstellung (vgl. O'Shea 2013, S. 254). Dabei scheint es prinzipiell möglich, das Kantische mechanische Prinzip mit Dennetts physikalischer Einstellung *(physical stance)* und das Kantische teleologische Prinzip mit Dennetts funktionaler Einstellung *(design stance)* in Beziehung zu setzen (vgl. A. A. Cohen 2007, S. 118 n16).

Vor dem Hintergrund der bisherigen Diskussion im zweiten Teil dieses Buches wissen wir bereits, dass, wenn es überhaupt ein Telos des Individuums gibt, sich dieses erst in der faktischen Interaktion von Individuum und Umwelt herausbilden könnte, dass aber diese faktische Interaktion im Nachhinein auf der rein physikalischen Ebene in vielen Fällen nicht sinnvoll als zweckorientiert gedeutet werden kann, etwa weil sie gesetzmäßig zu einem frühen Tod oder einem Leben ohne eigene Reproduktion geführt hat. Nicht mehr halten lässt sich demnach die starke aristotelische Position, wonach jedes Lebewesen eine teleologische Verfasstheit aufweist, die in ihm zugleich als reale Ursache wirkt, selbst wenn sie nur in der Tiefenstruktur des Individuums – seiner Form – angelegt ist und auf der Oberfläche möglicherweise stumm bleibt, also nicht sichtbar wird. Stattdessen müssen wir zugestehen, dass es Lebewesen geben kann, die – wenn wir uns anschauen, was objektiv passiert ist – in Anbetracht ihrer konkreten Lebensumstände nicht zweckmäßig organisiert gewesen sind, denen wir also auch kein verborgenes Telos zuschreiben können, das irgendwie in ihrer Tiefenstruktur, etwa dem Genom, verwurzelt wäre (vgl. O'Shea 2013, S. 265). Wenn diese starke Position nicht mehr gehalten werden kann, bietet es sich an, um überhaupt noch bestimmte Gehalte aus der aristotelischen Tradition zu retten, sich auf eine schwächere Position zurückzuziehen, für die sich hier Kant und Dennett als Ansatzpunkte anbieten (vgl. Quarfood 2004, S. 145, 150; O'Shea 2013, S. 265). Wenn also auf einer physikalischen Ebene kausaler Ursachen die Interaktion von Individuum und Umwelt gesetzmäßig nicht zu einem zweckmäßigen Ergebnis führen

wird, könnte es für unsere Zwecke hilfreich sein, diese Interaktion aus der Perspektive einer teleologischen Einstellung betrachten zu können – also auf einer anderen Ebene –, um auf diese Weise eine normative Dimension im gegebenen Bild zu entdecken, die die physikalische Gesetzmäßigkeit transzendiert. Ich gehe nun zunächst auf Dennett ein.

Eine Einstellung *(stance)* bei Dennett bezeichnet eine Art und Weise, wie wir uns kognitiv zu einer bestimmten Sache verhalten können (vgl. Haugeland 1993, S. 64 f.). Man kann hier vielleicht an eine Einstellung bei einer Digitalkamera denken, die von uns umgeschaltet werden kann und uns durch das Display hindurch die Welt in Schwarz-Weiß oder in Farbe anzeigt. Dennett zufolge können wir verschiedene Einstellungen auf die Welt einnehmen, um beispielsweise das Verhalten einer Entität vorauszusagen oder zu erklären. Wenn es darum geht, welche Einstellung zur Erklärung einer Sache eingenommen werden sollte, stellt es natürlich eine Voraussetzung dar, dass die betreffende Einstellung in Bezug auf eine bestimmte Situation überhaupt zu irgendwelchen interessanten Ergebnissen führen kann. So können wir in der Nacht nur mit Nachtsichtfilter sinnvoll Fotos schießen, während uns eine Ansicht in Schwarz-Weiß nicht weiterhilft, zumindest wenn auf dem Foto irgendwelche Konturen zu erkennen sein sollen. Ansonsten stellt die Entscheidung für die eine oder andere Einstellung jedoch eine pragmatische Entscheidung dar (vgl. ebd., S. 65). Für unsere Zwecke ist hier vor allem die physikalische und die funktionale Einstellung interessant. Bei der *physikalischen* Einstellung stützen sich, in den Worten von Dennett, »unsere Voraussagen auf den tatsächlichen physikalischen Zustand des einzelnen Gegenstandes und werden unter Anwendung unseres gesamten Wissens über die Naturgesetze entwickelt, das uns zur Verfügung steht« (Dennett 1993, S. 163). Um beispielsweise den Gegenzug eines Schachcomputers vorauszusagen, müsste man die genauen materiellen Prozesse, die im Computer als Reaktion auf die Eingabe meines Zuges erfolgen werden, unter Kenntnis seines aktuellen Zustandes physikalisch antizipieren können, hätte dann aber – wenn die Antwort des Computers nicht von quantenmechanischen Zufällen abhängt – eine definitive, sichere Voraussage.

Die *funktionale* Einstellung bietet sich an, wenn man weiß, wie und mit welchen Zwecken der Computer und die Software konstruiert *(designed)* bzw. programmiert wurde (vgl. Dennett 1993, S. 162 f.). Wenn sich das Schachprogramm an einem bestimmten Buch für Eröffnungstheorie orientiert, lässt sich ebenso mit großer Sicherheit voraussagen, wie der Computer reagieren wird, wenn ich beispielsweise eine ganz bestimmte Eröffnung spiele, für die im betreffenden Buch nur eine einzige Antwortmöglichkeit vorgegeben wird. Voraussetzung für die Richtigkeit dieser Voraussage ist in diesem Fall allerdings, dass der Computer und die Software richtig funktionieren, also beispielsweise die Lüftung des Computers nicht blockiert ist (vgl. ebd., S. 164). Selbst wenn wir im Rahmen

der physikalischen Einstellung wissen könnten, dass der Computer im nächsten Moment aufgrund einer blockierten Lüftung überhitzt und deshalb ›abstürzt‹ – also auf unseren Zug überhaupt nicht mit einem Gegenzug reagieren wird –, können wir dem Computer im Rahmen der funktionalen Einstellung trotzdem das Ziel unterstellen, gemäß seiner Programmierung, also im Einklang mit einer bestimmten Eröffnungstheorie, den nächsten Zug zu spielen, auch wenn die Voraussage in diesem konkreten Fall falsch wäre.

Diese Herangehensweise, die Wirklichkeit aus dem Blickwinkel unterschiedlicher Einstellungen zu betrachten, lässt sich auch auf die bisher in diesem Kapitel entwickelte Problematik des relationalen Ansatzes anwenden. Nehmen wir an, wir haben einen Organismus, beispielsweise einen Hirsch, der sich plötzlich in nächster Nähe mit einem Fressfeind konfrontiert sieht. Im Rahmen der physikalischen Einstellung könnten wir den Ausgang dieser Situation, der mit dem Tod des Hirsches endet, absehen, weil sich antizipieren lässt, wie der visuelle Reiz über das Gehirn und die Nervenbahnen sich auf den Bewegungsapparat auswirkt und – unter Hinzuziehung anderer Faktoren, wie dem Gegenwind – zu einer bestimmten Bewegungsgeschwindigkeit des Hirsches führt, die aber, so nehmen wir einmal für diesen Fall an, langsamer sein wird als die des Fressfeindes. Im Rahmen der funktionalen Einstellung würden wir hingegen voraussagen, dass der Hirsch (aufgrund seiner Selektionsgeschichte oder ›Programmierung‹) flüchten und – wenn der Hirsch keinen Defekt aufweist – schneller sein wird als der Fressfeind. Auf diese Weise könnten wir – vermittelt durch die Einnahme der funktionalen Einstellung – ein Ziel, eine Normativität ableiten, die über die rein physikalischen Zusammenhänge, die sich in dieser Situation abspielen, hinausgeht.

Selbst wenn sich hier also ein Werkzeug andeutet, mit dem sich die faktischen kausalen Zusammenhänge transzendieren ließen, ist dieses Modell für unsere Zwecke jedoch nicht optimal, da wir die Programm-Metapher und die Idee einer vorgefertigten Funktionalität in diesem Teil bereits verworfen haben, auf der die funktionale Einstellung jedoch zu basieren scheint (s. Kap. 4.1.2). Darüber hinaus ist die naheliegende Lesart bei Dennett, dass die funktionale Einstellung einen rein subjektiven Status mit bloß heuristischem Wert aufweist, sie also nur aus pragmatischen Gründen anzuwenden wäre, wenn die Einnahme der physikalischen Einstellung im betreffenden Fall nicht möglich oder zu aufwendig wäre. Um eine objektive Theorie überschießender Normativität zu formulieren, wäre die funktionale Einstellung – selbst wenn wir prinzipiell nach einer schwächeren Position als der aristotelischen suchen – demnach eine viel zu schwache Grundlage. Zwar gibt es einige Vorschläge, die den nicht-physikalischen Einstellungen bei Dennett einen stärkeren Status zuschreiben wollen. Demnach würden wir, selbst wenn wir im Rahmen der physikalischen Einstellung den Ausgang einer Schach-

partie voraussagen könnten, auf diese Weise noch nicht verstehen, was hier eigentlich passiert. Ein solches Verständnis würde erst eine Art ›Schach-Einstellung‹ konstituieren, die ein Wissen über die Regeln des Schachspiels enthält und die nicht auf die physikalische Einstellung reduziert werden kann (vgl. Haugeland 1998, S. 254). Diese stärkere Deutung gilt dabei als von Kant inspiriert (vgl. Ratcliffe 2001; A. A. Cohen 2007). Dann bietet es sich jedoch an, dass wir uns direkt jenen Kant-Interpretationen zuwenden, die diese stärkere Position formulieren.

In seiner *Kritik der reinen Vernunft* führt Kant die Kausalität »als notwendige Voraussetzung für die Erfahrung der Natur ein[.]« (Breitenbach 2009a, S. 13; vgl. KrV A533/B561). Zusätzlich dazu sei es eine Eigentümlichkeit unseres Verstandes, dass er, um eine Sache beurteilen zu können, »das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen« denken müsse (KU Axxiii; s. a. KU § 77, A345/B349; P. McLaughlin 1989, S. 25 f.). Kant nimmt folglich an, dass wir nur dann echtes Wissen über die Natur erlangen können, wenn wir in der Lage sind, die in ihr vorkommenden empirisch fassbaren Zusammenhänge (das Besondere) nach den ihnen zugrundeliegenden mechanischen Gesetzen (dem Allgemeinen) zu erklären, was uns im Prinzip ermöglichen würde, die betreffenden Ergebnisse zu reproduzieren (vgl. KU § 68, B309/A306; § 70, B315/A311; § 78, B354/A350). In der *Kritik der Urteilskraft* scheint Kant dieses Verhältnis auch auf das Verhältnis von Teil und Ganzem zu übertragen (vgl. P. McLaughlin 1989, S. 139). Demnach repräsentieren die Teile eines Gegenstandes die allgemeine Ursache, die das Besondere – den Gegenstand als Ganzes – erklären (vgl. KU § 77, B349/A345 f.). An dieser Stelle entsteht ein Problem, weil Kant zusätzlich annimmt, dass es eine Besonderheit des Organismus ist, dass hier umgekehrt jeder Teil durch das Ganze da ist, die Teile also »wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind« (KU § 65, B291/A287; vgl. Toepfer 2011b, S. 801). Dies scheint einen leicht vitalistischen Zug nahezulegen, nämlich dass zumindest wir Menschen nicht dazu in der Lage sind, den Organismus mechanisch erklären zu können, obwohl unser Verstand hierauf angewiesen wäre, um echtes Wissen vom Organismus zu erlangen (vgl. Quarfood 2006, S. 743 n13). Dies heißt aber im Übrigen nicht, dass sich der Organismus prinzipiell der mechanischen Erklärung durch vernünftige Wesen entziehen müsste, auch wenn ihr Verstand hierfür womöglich anders verfasst sein müsste als der des Menschen (vgl. KU § 77, B349/A344 f.; s. a. Quarfood 2006, S. 745; Breitenbach 2009a, S. 125; Toepfer 2011b, S. 803).

Kant eröffnet an dieser Stelle, an der wir mit dem mechanischen Prinzip nicht weiterkommen, mit dem teleologischen Prinzip eine andere Ebene der Betrachtung, wonach wir uns dem Verständnis des Organismus über die Annahme seiner Zweckgerichtetheit nähern können, auch wenn uns die teleologische Betrachtung dabei keinen Beitrag zur Erklärung des Organismus im strengen Sinne liefert, die ja nach Kant nur mechanisch sein könnte. Entscheidend für unsere Zwecke

ist dabei die in der Kant-Interpretation umstrittene Frage, welcher Status der teleologischen Betrachtung dann noch zugeschrieben werden kann. Nehmen wir diesen Problemaufriss – der natürlich in allen seinen Punkten exegetisch kontrovers ist – zunächst als unsere Ausgangssituation, ohne weiter auf Kants Begründung dieser einzelnen Punkte einzugehen, die durch den Fortschritt der Naturwissenschaft – etwa durch die Erkenntnisse der Quantenmechanik oder der Biochemie – ohnehin problematisch geworden ist (vgl. E. Thompson 2011, S. 168).

Wie schon bei Dennett gibt es auch in der Kant-Interpretation eine Interpretationslinie, der zufolge die teleologische Betrachtung bei Kant einen bloß subjektiven Status mit rein heuristischem Wert besitzt (s. z. B. Zammito 2006, S. 755). Demnach ist die teleologische Betrachtung dann legitim, wenn sie einen Nutzen für die Suche nach kausalen Erklärungen aufweist (vgl. Breitenbach 2009b, S. 46). Wenn alle kausalen Erklärungen gefunden wurden, bräuchte es demnach die teleologische Betrachtung nicht mehr (vgl. P. McLaughlin 1989, S. 160). Dass wir als Menschen aufgrund der Eigentümlichkeit unseres Verstandes den Organismus wahrscheinlich niemals rein mechanisch erklären können, heißt zwar, dass das teleologische Prinzip für uns Menschen subjektiv notwendig ist, es hat aber keinen allgemeingültigen, objektiven Status, weil andere Vernunftwesen zu einer mechanischen Erklärung des Organismus in der Lage sein könnten (vgl. Breitenbach 2009b, S. 43). Diese Position hilft uns aber für die hier verfolgten Zwecke nicht weiter, weil eine solche wertfreie kausale Erklärung, die am Ende dieses Projektes als Ziel stehen würde, uns eben keine das Faktische transzendierende Normativität mehr ermöglichen würde, nach der wir aber eigentlich suchen.

Ich werde also nun auf eine weitere Linie der Kant-Interpretation eingehen, die der teleologischen Betrachtung einen stärkeren Status zuschreibt. Eine ganze Reihe von Interpreten betonen, dass die teleologische Einstellung bei Kant nicht allein diese heuristische Funktion »als ein Verfahren zum Auffinden von Theorien über einen Gegenstand [hat]«, sondern überhaupt »zur anfänglichen Identifikation oder Ausgliederung dieses Gegenstandes [notwendig ist]« (Toepfer 2011b, S. 818). Aus der rein physikalischen Betrachtung bestimmter Kausalketten kommt man noch nicht zwingend auf den Begriff des Organismus. Die Teile, die den Organismus konstituieren, »können auch als Elemente offener kausaler Ketten, etwa als bloße materielle Bestandteile beurteilt werden, die in den Organismus eintreten, in ihm transformiert werden und ihn wieder verlassen« (ebd., S. 801). Natürlich können die Materieansammlungen, die in der Biologie mit dem Organismus identifiziert werden, und die Kausalketten, die mit seiner Selbsterhaltung in Verbindung gebracht werden, auch aus der Perspektive einer wertfreien Chemie oder Physik betrachtet werden – ohne den Begriff des Organismus, der diese Erkenntnisse bündelt und strukturiert, haben die kausalen Zusammenhänge, die sich hier ergeben, jedoch einen bloß zufälligen Charakter.

Das heißt, in einem solchen Modell würde es keinen grundlegenden Unterschied in der Beschreibung machen, ob ein durch Klebstoff zusammengehaltener Steinhaufen, von dem sich Teile lösen, einen Berg herunterrollt, oder ein Organismus, der in diesem Zuge Körperteile verliert. Auch der Zusammenhang, den eine Spezies bildet, erschließt sich noch nicht allein durch die Abbildung bestimmter statistisch auffälliger Muster faktischer Interaktion, weil diese im Prinzip kontingent ist. Die Aufspaltung des Organismus oder der Spezies müsste also nicht zwingend als irgendwie bemerkenswerter Bruch interpretiert werden, der sich etwa von einer Absonderung der Exkremente grundlegend unterscheidet.

In einem bestimmten Sinne konstituiert die teleologische Betrachtung, indem sie dem Organismus eine besondere funktionale Einheit unterstellt – hier also bestimmte Kausalketten und Materieansammlungen in einen mehr als kontingenten Zusammenhang bringt –, überhaupt erst den Gegenstand der Biologie und damit auch die Möglichkeit, diesen Gegenstand *als solchen* biochemisch und physikalisch zu betrachten. Wenn die teleologische Betrachtung den Gegenstand der Biologie aber überhaupt erst konstituiert, dann kann diese Beurteilungsform nicht »eine bloß vorläufige und im Verlauf der empirischen Forschung obsolet werdende Einstellung gegenüber einem Gegenstand darstell[en]« (Toepfer 2011b, S. 816), sondern würde ihre Bedeutung auch dann nicht verlieren, wenn wir alle Vorgänge im Universum chemisch und physikalisch vollständig nachvollziehen könnten. Die teleologische Betrachtung konstituiert den Organismus allerdings nicht auf seiner physischen Ebene. Das heißt, die Annahme einer Zweckgerichtetheit wirkt nicht – wie im Vitalismus – als eine Art immaterielle, aber dennoch reale Ursache.

Wenn es nun so scheint, dass die teleologische Betrachtung für die Biologie als Wissenschaft konstitutiv ist, wie kommt es dann aber, dass Kant ihren Status nur als ›regulativ‹ und ›subjektiv notwendig‹ gekennzeichnet hat? Dies hängt damit zusammen, dass in der kantischen Terminologie nur dasjenige als ›konstitutiv‹ bezeichnet wird, was für die Möglichkeit von Naturerkenntnis *überhaupt* vorausgesetzt werden muss, wie die Kausalität (vgl. Quarfood 2006, S. 744). Die teleologische Betrachtung ist demgegenüber nur für die Erkenntnis *einiger besonderer* Gegenstände notwendig und wird von Kant in dem Sinne als regulativ bezeichnet, dass sie die bereits konstituierten Gegenstände – etwa kausal miteinander in Beziehung stehende Materie – noch einmal in einer besonderen Weise strukturiert, etwa indem sie den Organismus als Gegenstand mit einer besonderen Einheit ausgliedert (s. a. Quarfood 2004, S. 153). Wenn wir die teleologische Einstellung jedoch unabhängig von der kantischen Epistemologie und Terminologie betrachten, fällt es einfach, ihr einen stärkeren Status zuzuschreiben (s. a. Zammito 2009, S. 241). Die Biologie stellt ohne Zweifel eine Wissenschaft über interessante Zusammenhänge in der Wirklichkeit dar. Und auch wenn wir

nicht zwingend Biologie betreiben müssen, um überhaupt irgendwelche Zusammenhänge in der Natur erkennen zu können, so gilt doch, dass *wenn* wir Biologie betreiben wollen, die teleologische Einstellung hierfür konstitutiv ist. Ohne teleologische Einstellung gibt es keine Biologie – zumindest nicht als besondere Wissenschaft von Organismen –, sondern höchstens unzusammenhängende, unstrukturierte Erkenntnisse über einzelne biochemische Prozesse. Zumindest allgemein – wenn auch womöglich nicht im engen Rahmen der Kant-Exegese – kann man also durchaus sagen, dass die teleologische Einstellung eine konstitutive Bedeutung für die Biologie hat und die Biologie eine wichtige Ebene der Zusammenhänge in der Natur erforschbar macht (vgl. Quarfood 2004, S. 119; Toepfer 2012). Diese im Kontext der Kant-Interpretation entstandene Debatte lässt sich in der Folge nutzbar machen für weitere systematische Überlegungen.

Physik, Chemie und Biologie können sich prinzipiell mit sich überschneidenden Objekten befassen. Das heißt, die Vorgänge auf einem bestimmten geographischen Raum – auf dem sich aus der Perspektive der Biologie auch einige Organismen befinden – lassen sich im Prinzip rein physikalisch oder chemisch beschreiben. Was diese Wissenschaften voneinander unterscheidet, sind ihre jeweiligen Begriffe und Methoden, durch die ein derartiger Raum in unterschiedliche Zusammenhänge gegliedert und auf unterschiedlichen Ebenen betrachtet werden kann (vgl. Mayr 1991, S. 30; van den Berg 2014, S. 146). Der Funktionsbegriff bzw. ein funktional verstandener Organismus- oder Lebensbegriff spielt in diesem Kontext für die Biologie eine basale methodische Rolle. Georg Toepfer schreibt:

> Eine Methode stellt der Erkenntnis eine Sache zur Bestimmung; sie gibt das Zu-Bestimmende an. [...] Als Begriff der speziellen Methodenlehre der Biologie birgt der Begriff des Zwecks (der Funktion) ein bestimmtes Erkenntnispotential. Er legt das biologische Wissen als ein spezielles Wissen fest. Er bestimmt, dass es sich um ein besonderes Wissen handelt, das einen besonderen Gegenstand hat und somit eine methodisch ausgegliederte Sache ist. Der Zweckbegriff kann somit als ein nicht-empirischer, den Bereich des Empirischen strukturierender Operator verstanden werden. In seiner organisierenden Funktion macht er bestimmte Gegenstände erst zu dem, was sie sind. Er liefert ein Ordnungsschema, das physikalisch bestimmte Prozesse zusammenfasst und gegen andere abgrenzt. Das Ergebnis dieser methodischen Ausgliederung ist die Konstitution des Bereichs des Organischen innerhalb der Natur. (Toepfer 2004, S. 382)

Der Zweck- oder Funktionsbegriff strukturiert die Biologie als empirische Wissenschaft, auch wenn er selbst ein nicht-empirischer Begriff ist, der prinzipiell a priori aufgestellt werden kann (s. a. Bohlken & Thies 2009, S. 4). Die Redeweise vom Apriori meint in diesem Kontext nicht, dass das Verständnis der betreffenden Begriffe irgendwie angeboren sein müsste, sondern zielt hier auf die Funktion der Ermöglichung der Erkenntnis bestimmter Gegenstände durch den die Erfahrung strukturierenden Begriff ab, also die Konstitution des Objekts durch die

Einnahme einer vor dem Machen der Erfahrung gewählten Einstellung bzw. eines Erfahrungsrahmens (vgl. Bitbol et al. 2009, S. 10; Tetens 2013, S. 84 ff.). In diesem Sinne bedeutet ›a priori‹, wie Hans Reichenbach schreibt, »vor der Erkenntnis, aber nicht: für alle Zeit, und nicht: unabhängig von der Erfahrung« (Reichenbach 1920, S. 100). So bleibt etwa der berechtigte empirische Gebrauch des Zweck- oder Funktionsbegriffs innerhalb der Biologie »an die Erfahrung geknüpft: Allein die kontingente Tatsache, dass es organisierte Wesen gibt, berechtigt zu einer Wissenschaft von ihnen« (Toepfer 2004, S. 338 f.).

Nun könnte man meinen, diese methodische Aufgabe, den Gegenstand der Biologie auszugliedern, werde bereits durch die Evolutionstheorie selbst ausgefüllt. Natürlich erklärt der Prozess der Evolution, wieso es dazu kommt, dass wir in jeder Generation erneut Individuen vorfinden, die so wirken, als ob sie innerhalb einer bestimmten Umwelt funktional auf das Überleben und die Reproduktion ausgerichtet wären. Gleichwohl ist die Evolutionstheorie eine Theorie, die nicht aus dem Leben eines einzelnen Lebewesens abgeleitet werden kann, da es beispielsweise im Lebensprozess vieler Lebewesen gar nicht unbedingt zu einer Fortpflanzung kommt, die einen Evolutionsprozess begründen könnte. Die Evolution gibt also vielmehr Trends an, wenn bereits mehrere funktional verfasste biologische Entitäten existieren und sich darüber hinaus in Konkurrenz zueinander befinden. Theoretisch geht das Verständnis des Organismus der Entwicklung der Evolutionstheorie aber voraus. Und auch praktisch gab es den ersten Organismus, bevor es zu einer Evolution kam, da sich das erste Leben auf der Erde aus unbelebter Materie gebildet hat. Die Evolutionstheorie ist in diesem Sinne eine »abgeleitete biologische Theorie [..]. Um zu verstehen was Evolution ist, muss vorher verstanden werden, was ein Organismus ist. Die entscheidende Einsicht in das Wesen des Organismus wird über den Begriff der Zweckmäßigkeit (Funktion) ermöglicht.« (Toepfer 2004, S. 312)

Damit ist nun die methodisch basale Rolle des Funktionsbegriffs – bzw. der teleologischen Einstellung – für die Biologie geklärt. Wie genau hat man sich aber nun die praktische Anwendung der teleologischen Einstellung im Rahmen der modernen Biologie vorzustellen? Anders als bei Kant muss hierbei kein fiktiver Schöpfer oder Konstrukteur angenommen werden. Ganz allgemein kann man mit Toepfer sagen: »Teleologisches Denken ist ein epistemischer Vorgang, in dem Strukturen oder Zustände ausgehend von der Perspektive der Wirkungen der an ihnen beteiligten Prozesse erfolgt.« (Toepfer 2019, S. 236) Dabei interessieren in der Biologie nur bestimmte Wirkungen – etwa die Wirkung der Selbsterhaltung –, die, wenn sie zum Fokus werden, interessante neue Erkenntnisse oder Zusammenhänge in der Wirklichkeit erschließen und darum von wissenschaftlichem Interesse sind. Die teleologische Einstellung leistet dabei insbesondere die »Zusammenfassung verschiedener kausaler Prozesse zu einer

Einheit, im Sinne der wechselseitigen Abhängigkeit der einzelnen Prozesse in einem organisierten System« (Toepfer 2019, S. 237). Die Annahme der zweckhaften Organisierung, und hier besonders der Fokus auf die Wirkung der Selbsterhaltung, ermöglicht es also, die ansonsten kontingent zusammenhängenden Kausalketten zu einer zweckhaft angenommenen Einheit zusammenzufassen, die durch ihre Fähigkeit, sich selbst als System zu erhalten, von der restlichen Umwelt abgegrenzt werden kann. Weil die einzelnen Prozesse des Organismus am Ende auf sich selbst zurückwirken, also der Organismus als Ganzes seine systemisch zusammenwirkenden Teile stetig neu produziert, ist es sinnvoll, sich in der Betrachtung der Prozesse des Organismus nicht einfach auf den Anfang der jeweiligen Kausalketten zu beschränken, sondern den Prozess von seinem Ergebnis her – der funktionalen Organisation, die zu fortlaufender Selbsterhaltung führt – zu denken.

Die Notwendigkeit, diese Einheit, die der Organismus darstellt, in spezifisch funktionaler Absicht zu betrachten, ergibt sich auch daraus, dass die rein physikalischen und biochemischen Abläufe in verschiedenen Organismen oder im Verlauf der Zeit variieren, aber trotzdem zu den funktionell gleichen Ergebnissen führen. Uns würde also eine Ebene von Erkenntnissen über Zusammenhänge der Wirklichkeit fehlen, wenn wir immer spezifische Bündel konkreter biochemischer Prozesse als besondere Einheit auszeichnen würden, weil wir das Postulat der Einheit dann immer wieder neu aufstellen müssten, wenn wir auf funktional gleiche, aber biochemisch leicht abgewandelte Entitäten stoßen und unsere Erkenntnisse dementsprechend nicht einfach übertragen könnten. Der praktische Nutzen dieser funktionalen Vorgehensweise zeigt sich beispielsweise in der Medizin, die nicht immer alle materiellen Bestandteile eines Organismus scannen und dazu jeweils neue Theorien aufstellen muss, um ihre Aufgabe zu erfüllen, die Funktionalität des Organismus wiederherzustellen. Die teleologische Einstellung leistet in diesem Sinne »eine Schematisierung der Kausalprozesse, indem sie diese von ihrem Ende her systematisiert« (Toepfer 2019, S. 237). Dadurch, dass »die Seite der Wirkungen in einer teleologischen Betrachtung fixiert wird, werden Äquivalenzklassen von kausalen Prozessen etabliert«, also beispielsweise »sehr unterschiedliche Formen der Muskelkontraktion zu einer einheitlichen Klasse zusammengefasst, einfach weil sie ein funktional analoges Ergebnis für einen Organismus nach sich ziehen« (ebd., S. 236).

Die reine Identifizierung des Organismus, wenn sie unter dem Vorrang des kausal-physikalistischen Paradigmas steht, ist aber noch nicht automatisch mit einer normativen Transzendierung des Faktischen verbunden. Es wäre möglich, die teleologische Einstellung so zu konzipieren, dass sie nur diejenigen Entitäten als Organismen identifiziert, die faktisch auf der physischen Ebene eine besondere Form der systemischen Wechselwirkung aufweisen, die die eigene Selbsterhal-

tung zum Ergebnis hat. Dann wäre mit der teleologischen Einstellung noch nicht unbedingt eine normative Dimension verbunden, sondern sie ließe sich einfach mit einer deskriptiven, auf kausale Rollen fokussierten Systemtheorie im Sinne von Robert Cummins identifizieren (s. Kap. 4.2.1). Das heißt, für uns interessant ist der Aspekt, dass wir über diesen Methodenbegriff der Biologie bestimmte als Werte ausgezeichnete Wirkungen zum Fokus ihrer Untersuchung erheben können, woraus sich die Möglichkeit ergibt, normativ über die faktischen kausalen Zusammenhänge hinauszuweisen. Erst dann, wenn wir die Biologie bereits auf einer basalen Ebene mit dem Fokus auf bestimmte Werte wie Selbsterhaltung und Fortpflanzung begründen, indem wir ihren Gegenstand, den Organismus, darauf hindenken, erschließt uns die teleologische Betrachtung eine eigenständige Ebene von Zusammenhängen, die für unser Verständnis der Wirklichkeit von Bedeutung sind. Die teleologische Einstellung bezeichnet also nicht einfach deskriptiv ein faktisches kausales System, sondern sie kann eine Entität auch auf Wirkungen, die nur kontrafaktisch bzw. potentiell erreicht werden können, hindenken.

Bei dem rein deskriptiven Funktionsbegriff hat das Fehlen dieser normativen Dimension kontraintuitive Konsequenzen: Wenn einem Organismus mit einem Schwert ein Körperteil abgetrennt wird, dann müsste man im Rahmen einer rein deskriptiven funktionalen Einstellung sagen, dass in diesem Moment beide kausal daraus hervorgehenden Entitäten keine geschlossenen Systeme und dementsprechend auch keine Lebewesen mehr wären. Erst wenn der Heilungsprozess eingesetzt hat, die Wunde beispielsweise abgebunden wurde und sich in der Folge verschließt, würde wieder ein in sich geschlossenes System emergieren: Man hätte aus vorher toter Materie ein neues Lebewesen gewonnen. Eine stärker normative teleologische Einstellung könnte den Organismus hingegen auf seine potentielle Selbsterhaltung hindenken – auch wenn er dies möglicherweise nicht mehr aus eigener Kraft leisten kann – und gerade deshalb aktuell als durch einen Defekt gekennzeichnet sehen. Ebenso können wir, wenn wir ein System haben, das zur Aufrechterhaltung seiner Systemeigenschaften auf die Zuführung bestimmter Stoffe angewiesen ist, im Rahmen einer normativen teleologischen Einstellung dem Organismus das Telos der Nahrungsaufnahme, oder die funktionale Ausrichtung darauf, unterstellen – und zwar selbst dann, wenn sich der Organismus in einer Situation befindet, in der er aufgrund ungünstiger Umstände gesetzmäßig keine Nahrung finden wird. Die Potentialität muss sich also nicht zwingend aus dem Organismus und seinen realen Eigenschaften im Verhältnis zu seiner Umwelt ergeben – dann wäre sie einfach die Berechnung dessen, was zukünftig gesetzmäßig eintreten wird –, sondern kann auch kontrafaktisch durch unseren Fokus gesetzt werden. Auch die Unterprozesse, die für die Nahrungssuche relevant sind, können wir in diesem Sinne funktional auszeichnen. Wenn beispielsweise ein bestimmter Organismus, etwa ein Albatros, in Anbetracht seiner

natürlichen Ausstattung und seiner Umwelt nur durch das Fliegen an Nahrung gelangen kann, dann können wir das Fliegen normativ auszeichnen, selbst wenn der betreffende Vogel womöglich in einer bestimmten Situation aufgrund eines Zufalls, etwa ungünstigem Wind, faktisch nicht losfliegen können wird.

Wenn der Begriff der Funktion nicht einfach auf die faktischen systemischen Zusammenhänge in der Wirklichkeit reduziert wird, sondern a priori aufgestellt und zur Strukturierung der Wirklichkeit an die empirischen Phänomene herangetragen wird, lässt sich durch den Fokus auf die potentiellen bzw. kontrafaktischen Wirkungen eine normative Dimension in unserem Verständnis einer bestimmten Ebene der Wirklichkeit erlangen. Dann wird es aber zur entscheidenden Frage, welchen Inhalt bzw. welchen speziellen Fokus wir dem Funktionsbegriff oder der teleologischen Einstellung a priori geben, weil sich daraus die Reichweite der veranschlagten Normativität ableitet.

An dieser Stelle scheint es sinnvoll, eine Unterscheidung von Reichenbach aufzugreifen. Reichenbach zufolge wird das Apriori bei Kant in zwei Bedeutungen verwendet, nämlich erstens in der Bedeutung: ›apodiktisch gültig‹ bzw. ›für alle Zeiten gültig‹ und zweitens in der Bedeutung: ›den Gegenstandsbegriff konstituierend‹ (Reichenbach 1920, S. 46). Wenn man die Biologie als Wissenschaft bereits so definiert, dass sie sich mit Entitäten beschäftigt, die zweckvoll organisiert sind und eine funktionale Einheit aufweisen, dann könnte man in einem gewissen Sinne sagen, dass dann der Zweck- oder Funktionsbegriff *an sich* – also in einem unspezifischen Sinne – für die Biologie in der ersten Bedeutung a priori vorgegeben ist. Diese erste Bedeutung lässt sich in diesem Fall aber bereits aus unserem Verständnis des Begriffs der Biologie ableiten und bezeichnet dementsprechend einfach eine analytische Wahrheit. Der *spezifische* Fokus, den die Biologie ihrem Zweck- oder Funktionsbegriff zugrunde legt, also ihre spezifische teleologische Einstellung, muss zwar auch a priori aufgestellt werden, damit sich der Gegenstand der Untersuchung der Biologie für uns praktisch konstituieren kann, in diesem Fall gilt das Apriori jedoch nur in der zweiten und nicht der ersten Bedeutung. Schließlich lässt sich hier noch über die Angemessenheit oder Überlegenheit verschiedener Fokusse diskutieren. Dabei kann die Erfahrung in der Argumentation für die Einnahme eines spezifischen Fokus durchaus eine Rolle spielen, und zwar obwohl unsere Erfahrungen im Bereich der Biologie (zumindest jener Biologie, um die es uns hier geht) gleichzeitig auch immer schon von irgendeiner funktionalen, teleologischen Einstellung strukturiert bzw. umrahmt werden (vgl. Tetens 2013, S. 84 ff.). Das Verständnis davon, wie solche Wechsel in unserem apriorischen Erfahrungsrahmen bzw. im Fokus unserer Einstellung auf die Wirklichkeit überhaupt möglich sind und wie sich ein solcher Wechsel als Fortschritt begreifen lässt, ist Gegenstand der Wissenschaftstheorie und lässt

sich hier exemplarisch am Wandel der innerhalb der Physik verwendeten Geometrie erklären (vgl. Friedman 2011, S. 433).

Im Prinzip lassen sich innerhalb der Mathematik ganz verschiedene Geometrien a priori entwerfen, die auf unterschiedlichen Axiomen aufbauen, auch wenn die betreffenden Geometrien eventuell nur sinnvoll auf reale Phänomene anwendbar wären, die sich in einem ganz anders strukturierten Universum abspielen würden als dem unseren (vgl. Weinert 2009, S. 201; s. a. Friedman 2010, S. 699 f.). Kant ging zu seiner Zeit noch davon aus, dass die dreidimensionale, euklidische Geometrie, die der Newtonschen Mechanik zugrunde liegt, in der ersten Bedeutung von Reichenbach a priori wäre, also zwingend notwendig, um überhaupt Erfahrungen haben zu können (vgl. Weinert 2009, S. 196). Diese Position gilt jedoch heutzutage als überholt, angesichts des überwältigenden Erfolgs der Relativitätstheorie Albert Einsteins, die auf einer nicht-euklidischen, vierdimensionalen Geometrie basiert (vgl. Bitbol et al. 2009, S. 12). Gleichwohl lässt sich auch heutzutage noch anerkennen, dass die euklidische Geometrie und die Newtonschen Bewegungsgesetze konstitutiv für die empirische Seite der Newtonschen Mechanik waren, etwa für das Gesetz der Gravitation, insofern die betreffenden Theorie-Elemente »zwischen den abstrakten mathematischen Darstellungen und den konkreten empirischen Phänomenen vermitteln, die diese abstrakten mathematischen Darstellungen beschreiben sollen« (Friedman 2001, S. 77, Übers. d. Verf.). Die Newtonschen Bewegungsgesetze leisten dies etwa »über die Auswahl des Schwerpunktsystems, also erstens des Planetensystems und dann der Galaxie im Ganzen (so wie Newton sie kannte), wodurch näherungsweise der absolute Raum als der Bezugsrahmen bestimmt wird, hinsichtlich dessen eine kräftefreie Bewegung als träge angesehen werden kann, woraus sich auch der Rahmen ableitet, in Bezug auf den ein Gesetz der Kraft, wie das Gesetz der universalen Gravitation, empirische Gültigkeit beansprucht« (Howard 2010, S. 336, Übers. d. Verf.). In diesem Sinne sind die Newtonschen Bewegungsgesetze und auch die euklidische Geometrie in der zweiten Bedeutung von Reichenbach für die Newtonsche Mechanik a priori gültig, allerdings eben nicht an sich und für alle Zeiten, sondern nur *relativ* in Bezug auf eine bestimmte Theorie, wie insbesondere Michael Friedman argumentiert hat (s. z. B. Friedman 2001).

Die theoretische Voraussetzung, um eine Alternative zur Newtonschen Mechanik und der von ihr verwendeten euklidischen Geometrie etablieren zu können, war eine revolutionär neue Mathematik, die schließlich von Bernhard Riemann geschaffen wurde, und die Newton und Kant noch gar nicht zur Verfügung stand, sodass die Überlegungen, auf denen Einstein seine Theorie aufbaute, aus ihrer Perspektive mathematisch gesehen unmöglich gewesen wären (vgl. Friedman 2011, S. 432). Vor der Aufstellung der Relativitätstheorie war allerdings noch

vollkommen unklar, was es bedeuten würde, diese revolutionär neue Mathematik innerhalb einer physikalischen Theorie auf Naturphänomene anzuwenden (vgl. Friedman 2011, S. 432). Um aber umgekehrt zeigen zu können, dass seine eigenen Theorien nicht nur mathematisch, sondern auch physikalisch möglich sind, musste jedoch auch Einstein selbst neue koordinierende Prinzipien einführen, um zwischen dieser abstrakten Form der Mathematik und der konkreten empirischen Erfahrung vermitteln zu können (vgl. Friedman 2001, S. 79; 2011, S. 432 f.). Friedman schreibt:

> Im Falle der allgemeinen Relativitätstheorie wird die erforderliche Koordination insbesondere durch zwei fundamentale Einsteinsche Prinzipien hergestellt: das Lichtprinzip und das Äquivalenzprinzip. Das Gesetz der Konstanz und Quellenunabhängigkeit der Lichtgeschwindigkeit koordiniert konkrete physikalische Phänomene mit dem lorentzschen (oder minkowskischen) Charakter der neuen Raumzeit-Metrik, und das Gesetz, dass freifallende ›Test-Partikel‹ in einem Gravitationsfeld den vierdimensionalen geodätischen Linien dieser Metrik folgen, komplettiert diese Koordination. Diese zwei Einsteinschen Prinzipien sind deshalb Gegenstücke zu den Newtonschen Bewegungsgesetzen: Sie sind ebenfalls fundamentale mathematisch-physikalische Voraussetzungen, ohne die die besonderen empirischen Gesetze der betreffenden neuen Theorie (Maxwells Gleichungen in einem relativistischen Kontext, Einsteins Gleichungen für das Gravitationsfeld) überhaupt keine empirische Bedeutung oder Anwendbarkeit hätten. (Friedman 2001, S. 79, Übers. d. Verf.)

Es würde zu weit führen, die betreffenden physikalischen und mathematischen Theorien an dieser Stelle im Einzelnen erklären zu wollen – wichtig für uns ist nur der Punkt von Friedman, dass hier bestimmte Theorie-Elemente, wie das Äquivalenzprinzip, auf diese Weise auch für die Relativitätstheorie zu einem konstitutiven Apriori geworden sind. Die Struktur der betreffenden Theorie ist folglich, wie auch die der Newtonschen Mechanik, nicht rein symmetrisch, sondern einige Theorie-Elemente fungieren als eine Art konzeptuelles Rahmenwerk, in das andere Elemente der Theorie eingefügt werden müssen, um mathematisch oder empirisch einen Sinn zu erlangen (vgl. Friedman 2001, S. 30 f., 41; 2002, S. 180; Howard 2010, S. 335).

Erschwert wird die Auseinandersetzung der verschiedenen Paradigmen – nachdem es zunächst einmal gelingen muss, sie überhaupt zu formulieren – allerdings dadurch, dass selbst die aussagekräftigsten Experimente und Beobachtungen, die schließlich zur Ablösung der Newtonschen Mechanik durch die Relativitätstheorie geführt haben, nicht im eigentlichen Sinne als theoretisch zwingend akzeptiert werden müssen. Verdeutlichen können wir uns dies an den Beobachtungen während der Sonnenfinsternis von 1919, die es so erscheinen ließen, als hätte ein Stern hinter der Sonne eine Art Sprung gemacht, was als Bestätigung dafür genommen wurde, dass die Masse der Sonne den betreffenden Raum gekrümmt und deshalb zu einer Abweichung des Lichtes geführt habe, da

sich dieses, so die Annahme, immer auf der direktesten Linie durch den Raum bewege (vgl. Mares 2011, S. 28). Anstatt eine Krümmung des Raumes anzunehmen, hätte man stattdessen aber auch, um die euklidische Geometrie zu bewahren, die Vorstellung aufgeben können, dass sich das Licht immer auf einer geraden bzw. der direktesten Linie bewegen müsse (vgl. Mares 2011, S. 29 f.). Umgekehrt wäre aber auch die Behauptung, dass sich das Licht vielleicht manchmal spiralförmig oder gar im Zickzack bewege, nicht im eigentlichen Sinne empirisch überprüfbar, weil die Bewegung von Lichtstrahlen schließlich unsere Definition dessen ausmacht, was als gerade Linie zählt, weshalb wir in diesem Fall nicht auf einen unabhängigen Maßstab zurückgreifen können, um zu bestimmen, ob sich das Licht nun auf geraden Linien bewegt oder nicht (vgl. ebd., S. 31).

An dieser Stelle musste sich die Wissenschaft also für ein bestimmtes Set apriorischer, konstitutiver Annahmen entscheiden, wobei sicherlich auch allgemeine Annahmen über die Tugenden einer guten Theorie – wie Einfachheit, Eleganz, Einsichtigkeit, Anwendbarkeit usw. – eine Rolle gespielt haben (vgl. Mares 2011, S. 121). Diese bisherige, grobe Darstellung des Wandels der in der Physik verwendeten Geometrie ist ausreichend, um zu verdeutlichen, wie es sich verstehen lässt, dass bestimmte Elemente einer wissenschaftlichen Theorie a priori formuliert werden, sie aber trotzdem im Verlauf der Zeit und unter Einbeziehung von Erfahrungen begründet modifiziert werden können. Diese Idee eines relativierten, konstitutiven Apriori, die wir uns hier mit Blick auf die Physik erarbeitet haben, hilft uns nun in dem Verständnis unserer eigenen Situation, dass wir nämlich ebenso in der Biologie und später auch in der Ethik mit verschiedenen Methodenbegriffen bzw. teleologischen Einstellungen konfrontiert sind, die sich a priori formulieren lassen und gleichzeitig den Gegenstandsbegriff der betreffenden Disziplinen überhaupt erst konstituieren sollen.

Im Rahmen der Biologie läuft die Frage nach dem spezifischen Fokus der teleologischen Einstellung darauf hinaus, ob der Fokus nur auf der Selbsterhaltung liegen sollte oder auch auf der Reproduktion des Organismus. Wenn wir den Fokus einzig und allein auf die Selbsterhaltung legen, dann erhalten wir einen normativ *schwachen* Lebensbegriff. Prinzipiell lässt sich dieser schwache Lebensbegriff sogar rein deskriptiv fassen, auch wenn man hier, wie gesehen, die Option zur Generierung von Normativität hat, wenn man den Organismus kontrafaktisch auf sein zukünftiges Überleben hindenkt. Diese Normativität fließt aber noch nicht unbedingt bereits in die Identifikation des Organismus mit ein, weil wir auch nur jene Entitäten als Organismen auszeichnen könnten, die sich in der Vergangenheit faktisch als System selbst erhalten haben und sich auch in der Zukunft, zumindest für einen gewissen Zeitraum, gesetzmäßig selbst erhalten werden. Begreifen wir hingegen die Reproduktion als Fokus unserer teleologischen Einstellung, denken wir also sich selbst erhaltende Systeme auf die Wirkung der

Reproduktion hin, erhalten wir eine viel reichhaltigere Normativität, weil viele sich selbst erhaltende Systeme sich entweder gar nicht in ihrem Leben reproduzieren oder aber erst am Ende ihres Lebens bzw. in einer fortgeschrittenen Entwicklungsphase. Somit hätten wir durch den *starken* – also normativ gehaltvollen, nicht bloß deskriptiven – Lebensbegriff bereits in der Identifikation des Organismus ein Auseinanderklaffen von unserem Begriff und dem Gegenstand, der unter diesen Begriff fällt, woraus sich eine teleologische Bezogenheit des Organismus auf die Erreichung dieser Wirkung ergibt.

Logisch gesehen lässt sich der schwache Lebensbegriff unabhängig vom starken Lebensbegriff formulieren, während der starke Lebensbegriff immer den schwachen Lebensbegriff beinhalten muss. Selbsterhaltung und Wachstum sind notwendige Voraussetzungen von Reproduktion. Die Identifizierung einer Entität als einem sich selbst erhaltenden Wesen geht dementsprechend seiner Identifizierung als möglichem Evolutionsträger voraus. Wenn wir aber ohnehin an einem normativ gehaltvollen Lebensbegriff interessiert sind, der nicht in einen deskriptiven systemtheoretischen Ansatz im Sinne Cummins zurückfällt, ist der Umstand, dass das Ergebnis der Reproduktion nicht auf das System zurückwirkt, aus dem es hervorgegangen ist, – und das Ergebnis somit dieses System übersteigt bzw. eine völlig neue Kausalkette anstößt – gar nicht der zentrale Punkt, auch wenn dies immer wieder als Einwand gegen einen starken Lebensbegriff vorgebracht wurde, weil er sich nur schwer in ein bestimmtes Verständnis intern geschlossener Funktionalität eingliedern lässt (vgl. Toepfer 2004, S. 416 f.; 2011a, S. 582).

Letztlich muss der Lebensbegriff aber nicht allein im Sinne eines bestimmten systemtheoretischen Funktionalitätsverständnisses betrachtet werden, sondern es reicht für seine wissenschaftliche Legitimität, wenn er uns eine neue Ebene von interessanten Zusammenhängen in der Wirklichkeit aufschließt. Viele Aktivitäten von Organismen lassen sich ja gar nicht alleinig unter dem Vorzeichen der Selbsterhaltung angemessen verstehen, etwa wenn Lebewesen ihre Selbsterhaltung faktisch aufgeben oder riskieren, bloß um sich reproduzieren zu können. Die Paarungskämpfe der Seeelefanten, bei denen viele Seeelefanten überhaupt keinen Fortpflanzungserfolg haben, lassen sich beispielsweise besser vor dem Hintergrund eines starken Lebensbegriffes verstehen, der die betreffenden Individuen wesentlich als Evolutionsträger denkt (s. a. Toepfer 2005, S. 169 f.). Vor dem Hintergrund des schwachen Lebensbegriffes bliebe dieses kämpferische Verhalten unverständlich und sinnlos, insbesondere wenn wir auf physikalischer Ebene berechnen könnten, dass ein bestimmter Seeelefant gegen einen anderen, größeren Bullen im Kampf gesetzmäßig unterliegen wird, sein Verhalten also praktisch gesehen nur eine Minderung der eigenen Fähigkeit zur Selbsterhaltung zur Folge hat. Wenn wir den betreffenden Seeelefanten

jedoch mit dem Fokus auf die Fortpflanzung betrachten, die ihm nur mit einem paarungsfähigen Weibchen seiner Spezies möglich ist, können wir hier die verschiedenen möglichen Routen und Hindernisse antizipieren, die der faktischen Situation – dem Paarungskampf – einen Sinn und Begriff geben. Die Annahme eines starken, evolutionsbiologischen Lebensbegriffes erschließt uns auf diese Weise eine ganze Reihe wichtiger Zusammenhänge der Wirklichkeit.

Im Übrigen lässt sich ja zumindest bei Einzellern die Aufrechterhaltung des eigenen Systems gar nicht unabhängig von der Entwicklung und letztlich der Zellteilung – also einem Akt der Reproduktion – verstehen, was wir in einem späteren Kapitel noch ausführlicher besprechen werden (s. Kap. 5.1). Überhaupt ist die Vorstellung, der Organismus lasse sich bereits durch den Fokus auf die bloße Selbsterhaltung verstehen, verfehlt, da die Aufrechterhaltung des Organismus als einem von der Umwelt abgegrenzten System auf unserer Welt faktisch als Entwicklung stattfindet. Die Idee der Selbsterhaltung als einer bloßen Erneuerung aller gegebenen Teile greift hier also zu kurz. Vielmehr kommt es in der Interaktion von Individuum und Umwelt immer zu der Produktion neuer Ergebnisse und Teile, die wiederum ein neues Ganzes erzeugen. Faktisch erzeugen insbesondere die Vielzeller nicht alle ihre Teile in gleicher Qualität neu – dann könnten sie potentiell ewig als ein gleichbleibendes System leben –, sondern durch Prozesse wie dem programmierten Zelltod bzw. der Alterung führt die Selbsterhaltung im Laufe der Zeit zu einer Abnahme der systemischen Funktionalität und letztlich zu ihrem intern verursachten Ausfall. Die Selbsterhaltung, losgelöst von der Reproduktion, ist also bei den Lebewesen auf unserer Erde gar keine in sich konsistente Angelegenheit, sondern müsste andernfalls eher als eine Art ›Sein-zum-Tode‹ konzipiert werden, was die Abgrenzung des Organismus von seiner restlichen Umwelt in diesem Fall aber nicht mehr als unbedingtes Ziel erscheinen lässt (s. a. Korsgaard 2018, § 2.2.4). Auch die Metamorphose von der Raupe zum Schmetterling, in deren Folge der Organismus mitunter gar nicht mehr in der Lage ist, noch Nahrung aufzunehmen, sondern sich nur noch fortpflanzen kann, lässt sich mit dem schwachen Lebensbegriff nicht mehr vollständig theoretisch einholen.

Insbesondere die Evolutionsbiologie, als besondere Disziplin der Biologie, ist natürlich, um überhaupt den Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Betrachtung zu erlangen, auf die Idee angewiesen, dass der Organismus als möglicher Evolutionsträger verstanden werden kann und nicht bloß als sich selbst erhaltendes System. In diesem Sinne sind auch viele der Lebensdefinitionen der philosophischen Biologie zu verstehen, die derartige Minimalbedingungen angeben, wie biologische Organismen strukturiert sein müssen, damit Evolution möglich ist (s. z. B. Benner et al. 2004, S. 673; s. a. Toepfer 2013, S. 57 f.). Toepfer schreibt: »Den Status eines kontingenten Faktums, das sie ausgehend von dem Organismusbegriff hat, verliert die Fortpflanzung, wenn sie im Rahmen der Evolutionstheorie betrachtet

wird.« (Toepfer 2011a, S. 582) Damit erweist sich ein starker Lebensbegriff zumindest für die Evolutionsbiologie als konstitutiv.

Ob die allgemeine Biologie den schwachen oder starken Lebensbegriff zur Ausgliederung ihres Gegenstands verwenden sollte oder ob verschiedene Disziplinen innerhalb der Biologie entsprechend ihrer unterschiedlichen Erkenntnisinteressen verschiedene Methoden und daran gekoppelte Lebensbegriffe verwenden sollten, die sich möglicherweise sinnvoll ergänzen, braucht hier nicht entschieden werden (s. a. Laland et al. 2013, S. 720). Ohnehin lässt sich selbst der starke Lebensbegriff der Evolutionsbiologie am Ende nicht einfach in die Ethik übernehmen, da der Fokus in diesem Kontext auf Selbsterhaltung und Reproduktion liegt. Was wir zuerst bräuchten, wäre ein Verfahren zur Ableitung genuin ethischer Werte. Die allgemeine Form der Normativität, die der starke Lebensbegriff als Methodenbegriff erzeugen könnte, erweist sich dennoch für unsere Zwecke als attraktiv. Scheitert die Reproduktion, so hört sie im Rahmen des starken Lebensbegriffes nicht auf, normativer Bezugspunkt für den Organismus zu sein – vielmehr ist der Organismus in gewisser Weise von seinem eigenen Begriff als einem funktionalen Evolutionsträger entfremdet, selbst wenn der Grund, warum er sich faktisch nicht reproduziert hat, auf physikalische Gesetzmäßigkeiten zurückzuführen wäre. Die Idee eines a priori gewonnenen starken Lebensbegriffes – der als Methodenbegriff im Rahmen unterschiedlicher Wissenschaften genutzt werden kann –, erweist sich damit als das theoretische Werkzeug, das uns eine normative Transzendierung des Faktischen ermöglichen könnte, ohne dass wir dabei auf eine geheime Essenz oder immaterielle vitalistische Zielursachen referieren müssten. Die Normativität kommt bereits bei der Identifizierung und Ausgliederung der Gegenstände einer bestimmten Wissenschaft ins Spiel, ist also basal – ohne sie würden sich uns bestimmte Zusammenhänge in der Wirklichkeit gar nicht erschließen. Das folgende Kapitel versucht nun, dieses Werkzeug für die kritische Theorie der Tugendethik auf der Ebene biologischer Lebensformen nutzbar zu machen und zieht dabei die Erkenntnisse des vorherigen Abschnitts mit ein.

5 Das Modell einer dialektischen Teleologie

Nachdem die Vorüberlegungen zu einem neuen Verständnis der Teleologie von Lebewesen an dieser Stelle abgeschlossen sind, komme ich nun zu der Entwicklung meines eigenen Modells: dem Modell einer dialektischen Teleologie. Dieses Modell soll es uns ermöglichen, der →*Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik*, in der das Verständnis der immanenten Teleologie bzw. der teleologischen Verfasstheit des Individuums das zentrale auszufüllende Moment darstellt, eine neue Ausformulierung zu geben. Zugleich soll uns dieses Modell in die Lage versetzen, den inneren Konflikt der →*neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik*, der sich im Problem der extrinsischen Bewertung gezeigt hat (s. Kap. 2.4), produktiv aufzuheben, unter Bewahrung der zentralen Strukturmomente dieses Paradigmas, wie wir sie exemplarisch bei Philippa Foot vorgefunden haben. In der Entwicklung eines derartigen Modells können wir nun an den konstruktivistischen Interaktionismus, den radikalisierten relationalen Funktionsbegriff und die Überlegungen zum methodischen Status eines starken Lebensbegriffes anknüpfen.

Aus der bisherigen Diskussion ergibt sich die Notwendigkeit, die ethischen Maßstäbe, die die hier gesuchte Teleologie generieren soll, aus der faktischen Beziehung von Individuum und Umwelt abzuleiten, zum einen, um nicht in das Problem der extrinsischen Bewertung zu geraten, zum anderen, weil, wie wir festgestellt haben, es keine präformierte Essenz des Individuums gibt, sondern sich das Individuum, und somit auch sein Telos, erst im Prozess der Auseinandersetzung mit der Umwelt formen und herausbilden kann. Dementsprechend gibt es abseits von dieser Beziehung keinen alternativen Ansatzpunkt für eine naturalistische, realistische, objektivistische Theorie der Ethik, wie es die →*Tugendethik* von ihrem metaethischen Standpunkt zu sein beansprucht. Die Ausgangssituation unserer ethischen Diskussion kann in der Form eines Dilemmas formuliert werden, das dem Dilemma ähnelt, das wir bereits im Kontext des radikalisierten relationalen Funktionsbegriffes auf der Ebene der Biologie diskutiert hatten.

Nehmen wir an, wir würden eine Pflanze vorfinden, die zwar alle ihre Möglichkeiten ausschöpft, um sich zur Sonne auszurichten, die sich aber zugleich an einer Stelle befindet, die zu dicht bewaldet ist, um ausreichend Sonnenlicht zu bekommen, weshalb die Pflanze nach kurzer Zeit eingeht, bevor sie überhaupt in die adulte Phase gelangt. Die Ergebnisse der bisherigen Diskussion verbieten uns, in der ethischen Bewertung eines solchen Falles auf eine präformierte Individual-Essenz oder auf irgendein externes Ideal zu verweisen – etwa auf eine ›normale Umwelt‹, die Geschichte der Vorfahren-Linie oder auf eine konstruierte, idealtypische Lebensform der Spezies –, um hier normative Maßstäbe zu erhalten, die über diese faktische Situation hinausweisen. Uns bleibt also nichts anderes übrig, als die Maßstäbe für Gutheit oder Defizienz aus der konkreten Beziehung dieses Individuums zu seiner Umwelt zu gewinnen. Da aber die Pflanze auf ihre Umwelt quasi-automatisch in der für sie bestmöglichen Weise reagiert hat – so ist sie beispielsweise in die Richtung gewachsen, aus der, wenn auch sehr schwach, ein wenig Licht kam –, bahnt sich hier nun folgendes Dilemma an:

– *Erstes Horn des Dilemmas der kritischen Theorie der Tugendethik:* Alle arationalen Lebewesen führen immer ein gutes Leben, da sie aus ihrer Situation das Beste gemacht haben und es keine für sie gültigen externen ethischen Maßstäbe gibt. Dann würde die Ethik jedoch zur bloßen Affirmation des Bestehenden und damit sinnlos.
– *Zweites Horn des Dilemmas der kritischen Theorie der Tugendethik:* Die faktisch in ihrer Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt gescheiterten Lebewesen sind generell aus dem Raum des normativ Bewertbaren ausgeschlossen. Dann könnten wir die betreffenden Phänomene aber auch nicht mehr ethisch kritisieren.

Vom Ergebnis her gleichen die beiden Hörner des Dilemmas, das sich uns nun auf der Ebene der Ethik stellt, den Hörnern des Dilemmas, die sich bereits in unserer Diskussion des radikalisierten relationalen Funktionsbegriffes aufgerichtet hatten (s. Kap. 4.2.2). Allerdings ergeben sich durch unseren Übergang zur Ethik nun andere Reaktionsmöglichkeiten. In der Biologie lag es nahe, zur Klärung der faktischen Zusammenhänge auf ein kausal-physikalistisches Paradigma zu verweisen. Der Ethik, mit dem ihr inhärenten Fokus auf Normativität, steht an dieser Stelle jedoch klassischerweise ein anderes Paradigma zur Verfügung, das man als geistig-reflexives Paradigma oder Paradigma des freien Willens bezeichnen könnte. In einem solchen Fall, wie der Pflanze, die gar keine anderen Optionen zur Reaktion auf ihre Umwelt aufweist, liegt es aus ethischer Perspektive nahe, zu behaupten, wir müssten die Ethik nun also doch wesentlich mit irgendeiner Form von Reflexion oder Freiheit in Verbindung bringen, da ansonsten überhaupt kein Spielraum für die Ethik vorhanden zu sein scheint, wenn wir nicht auf exter-

ne Maßstäbe referieren können. Ausgeschlossen aus dem Raum der Ethik wären dementsprechend alle Lebewesen, die nicht die Fähigkeit besitzen, sich zu den gesetzmäßigen, kausalen Zusammenhängen noch einmal bewusst zu verhalten bzw. keinen freien Willen aufweisen.

Während auf der Ebene der Biologie das zweite Horn des Dilemmas den Funktionsbegriff im Allgemeinen gefährdete, da wir die anderen dominierenden Funktionsbegriffe bereits ausgeschlossen hatten, stellt sich unsere Situation auf der Ebene der Ethik nun jedoch anders dar. Aufgespießt vom zweiten Horn des Dilemmas würde nicht die Möglichkeit, überhaupt Ethik zu betreiben, sondern nur die Prämisse der naturalistischen Tugendethik, dass sich die Struktur der ethischen Bewertung am Beispiel arationaler Lebewesen verdeutlichen lässt. Dominierende Paradigmen der Ethik, wie die deontologische Ethik, wären von diesem Dilemma nicht betroffen, können im hier gegebenen Rahmen aber auch nicht einfach widerlegt werden (s. Kap. 1.3). Da wir uns in diesem Buch streng innerhalb der Tradition der Tugendethik bewegen wollten, können wir diese Prämisse aber auch nicht vorschnell aufgeben, solange nicht alle vorhandenen Möglichkeiten einer Rettung ausgeschöpft worden sind. Im Zentrum meines Rettungsversuches steht die Implementierung eines starken Lebensbegriffes in die Ethik, der auch ohne die aktive Selbstreflexion ethischer Akteure und ohne die Annahme eines freien Willens in der Lage wäre, eine das Faktische transzendierende Normativität zu generieren. Wie sich zeigen wird, lässt sich dieses Modell später in seiner Anwendung auch auf selbstreflexive ethische Akteure erweitern (s. Kap. 7).

Ein starker (also normativ gehaltvoller) Lebensbegriff kann als Methodenbegriff der Ethik eine ganz analoge Aufgabe erfüllen wie in der Biologie (s. Kap. 4.2.3). Er dient der Ausgliederung des Gegenstands der Ethik. Gegenstand der Ethik sind, ganz allgemein gesagt, Objekte, für die ethische Maßstäbe gelten und die ein gutes oder schlechtes Leben erlangen können. Die Ethik – im naturalistischen Sinne also die Wissenschaft über die Tatsachen des natürlich Guten und Schlechten bei Lebewesen (vgl. Foot 2004a, S. 42 f.) – ordnet und strukturiert die materiellen Zusammenhänge in der Welt wie die Physik, die Chemie und die Biologie mit einem eigenen Fokus, beschäftigt sich mit einer anderen Ebene der Wirklichkeit, auf der andere Zusammenhänge relevant sind. Ihr Gegenstand kann sich dabei mit den Gegenständen anderer Wissenschaften überschneiden – auch ethische Akteure haben schließlich physikalische Eigenschaften –, unterscheidet sich aber auch grundlegend von ihnen, weil auf dieser neuen Ebene Eigenschaften emergieren, die auf den unteren Ebenen keine Rolle spielen. Indem die Ethik ihren Gegenstand auf eine bestimmte Wirkung hindenkt – nämlich die Einlösung der ethischen Maßstäbe und die Realisierung des guten Lebens –, ist sie bereits in der Identifizierung ihrer Objekte von einer

normativen, teleologischen Einstellung angeleitet. Diese normative Perspektive kann nicht von einer anderen Ebene aus, etwa einer wertfrei gedachten Physik, entwertet werden, da sich die Ebenen nicht einfach aufeinander reduzieren lassen. So wie man auf der Ebene der Betrachtung von Atomen keine Organismen oder Spezies entdecken wird, findet sich hier auch keine Normativität. Der Gegenstand der Ethik ist also, eben weil er sich erst auf der Ebene der Ethik in dieser Form zeigt und identifizieren lässt, von Anfang an bzw. in basaler Weise normativ und teleologisch strukturiert.

Das generelle Vorgehen, das mit der Idee verbunden ist, einen starken Lebensbegriff als Methodenbegriff der Ethik zu etablieren, weist grundlegende Parallelen zu Michael Thompsons Überlegungen zum methodischen Status des Lebensformbegriffes auf (s. Kap. 3.2). Auch das Konzept der Lebensform bei Thompson lässt sich, wie wir bereits gesehen haben, im Prinzip a priori formulieren, dient der Identifizierung und Ausgliederung der Gegenstände der Ethik und entfaltet über diese Einstellung eine normative, teleologische Perspektive in unserem Verständnis einer bestimmten Ebene der Wirklichkeit. Der wesentliche Unterschied der hier vorgestellten Überlegungen zu Thompson besteht darin, dass diese Überlegungen dem engen Rahmen der Sprachphilosophie entkleidet wurden und wir uns nun auf die generelle, wissenschaftstheoretische Reflexion über den methodischen Status bestimmter Begriffe und Einstellungen als Basis verschiedener Wissenschaften stützen können. Auf diese Weise gelingt es uns, den Spezies-Essentialismus, der sich aus der normalen Sprache ableiten lässt, zu vermeiden, ohne mit der allgemeinen Argumentationsrichtung des Projekts der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik brechen zu müssen. Während die Orientierung an der Struktur der normalen Sprache auch als eine Art Heuristik der naturalistischen Tugendethik verstanden werden kann, die unsere Aufmerksamkeit auf möglicherweise interessante ontologische Zusammenhänge lenken sollte, haben wir nun zwar die Heuristik ausgetauscht, indem wir uns stattdessen an die Biologie angelehnt haben, dennoch müssen nicht alle Zusammenhänge, die die ehemalige Heuristik als bedeutsam betrachtet hat, zurückgewiesen werden.

Auch über die Biologie lässt sich die Annahme einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen begründen. Der vermutete gemeinsame evolutionäre Ursprung allen Lebens auf der Erde und die damit verbundene gemeinsame Abstammung der gegenwärtig existierenden Lebewesen legt nämlich wissenschaftstheoretisch nahe, dass wir die betreffenden Lebewesen zuerst unter dem Aspekt der Gleichheit betrachten sollten und erst in einem zweiten Schritt, nämlich bei offensichtlichen Unstimmigkeiten, auch unter dem Aspekt der Ungleichheit (vgl. Seidel 2010, S. 191). Das heißt, wenn wir heutzutage auf zwei Lebewesen stoßen, die sich zwar nicht miteinander fortpflanzen können, aber gleiche Eigenschaften aufweisen, dann gehen wir nicht zuerst davon aus, dass

hier wahrscheinlich zweimal vollkommen unabhängig voneinander die gleiche Eigenschaft entstanden ist, sondern nehmen zuerst eine relativ enge evolutionäre Verwandtschaft und eine gleiche Funktionsweise der betreffenden Merkmale an, bis wir möglicherweise irgendwann auf Beweise stoßen, dass vielleicht eines dieser beiden Lebewesen aus einem Unfall in einem Chemielabor hervorgegangen ist oder eine evolutionäre Verwandtschaft aus anderen Gründen unwahrscheinlich erscheint. Die Prämisse der naturalistischen Tugendethik, dass wir die Struktur der ethischen Bewertung bei Lebewesen zunächst unter dem Aspekt der Gemeinsamkeit betrachten sollten, lässt sich so besehen über die Anlehnung an die Biologie reformulieren.

Aus der Kritik an Thompsons Ansatz im ersten Teil dieses Buches kennen wir allerdings bereits eine mögliche Gefahr, die mit seinem Vorgehen verbunden ist (s. Kap. 3.2). Der a priori gewählte Methodenbegriff bzw. der spezifische Fokus unserer teleologischen Einstellung kann, selbst wenn er den Gegenstand unserer Untersuchung überhaupt erst konstituieren soll und unsere Erfahrungen in diesem Bereich grundlegend strukturiert bzw. einrahmt, trotzdem den uns interessierenden Ausschnitt der Wirklichkeit – das Leben auf der Erde – systematisch verfehlen, also etwa ganz regulär mit schwerwiegenden Anwendungsproblemen verbunden sein. Auf das Aufstellen solcher Methodenbegriffe lässt sich aber auch nicht einfach verzichten, da wir ohne jegliche Einstellung oder Methodik, also nur mit dem Zugriff auf bloße Empirie, keinen Zugriff auf die Generierung von Normativität hätten, die jedoch für die Perspektive der Ethik auf die Welt zentral ist.

Auch wenn das Aufstellen von Methodenbegriffen für uns also alternativlos sein mag, heißt dies aber dennoch nicht, dass wir jeden Vorschlag für einen neuen Methodenbegriff – oder auch die überlieferten Strukturen der Sprache – einfach unhinterfragt hinnehmen müssten, selbst wenn ein solcher Vorschlag hervorragend an unsere alltäglichen, naiv-volkstümlichen Intuitionen anschließen kann (s. a. Friedman 1997, S. 13). Wir wissen an dieser Stelle bereits um den kantischen Fehler, der euklidischen Geometrie zu unterstellen, sie wäre in der ersten von Reichenbach unterschiedenen Bedeutung a priori, also notwendigerweise und für alle Zeiten gültig (s. Kap. 4.2.3). Den gleichen Fehler sollten wir jedoch nicht wiederholen, bloß weil Thompsons spezies-essentialistische Logik der Lebensformen einen apriorischen Status beansprucht.

Wie in unserer wissenschaftstheoretischen Diskussion im letzten Kapitel bereits aufgezeigt wurde, gibt es durchaus Möglichkeiten, in einer Auseinandersetzung um den apriorischen Fokus einer teleologischen Einstellung voranzuschreiten, wenn wir die betreffenden Einstellungen nur in der zweiten von Reichenbach unterschiedenen Bedeutung als a priori betrachten, nämlich als den Gegenstandsbegriff konstituierend, ohne dass wir einer spezifischen Einstellung dabei unterstellen müssten, in dieser Funktion für eine bestimmte Wissenschaft alter-

nativlos zu sein. Insofern sich die theoretisch unattraktiven Anwendungsschwierigkeiten in Thompsons Theorie für uns jedoch bereits offenbart haben, ist es uns möglich, von dieser Kritik aus die Suche nach einem alternativen Methodenbegriff bzw. einem alternativen Fokus unserer teleologischen Einstellung aufzunehmen, mit dem Ziel, die betreffenden Phänomene besser einordnen zu können. Dieses Vorgehen, also der Vergleich der Attraktivität verschiedener Methodenbegriffe und Einstellungen, steht Thompson oder auch Hoffmann durch ihre Verabsolutierung der normalen Sprache, die bestimmte Strukturen als nicht mehr hinterfragbar konstruiert und damit ein solches Testverfahren verhindert, nicht als Option offen, kann aber nun auf der Ebene unseres höheren Abstraktionsniveaus verfolgt werden. Gleichzeitig lassen sich, wie sich noch genauer zeigen wird, von diesem übergeordneten Standpunkt aus bestimmte Aspekte der Logik von Thompson – die sich in unserem Bild eher als eine Logik für einen normalerweise in unserem Universum nicht gegebenen Spezialfall darstellt – in verallgemeinerter Form bewahren.

Selbst wenn ein Methodenbegriff prinzipiell a priori aufgestellt werden kann, heißt das natürlich auch nicht, dass wir dabei aus einem leeren Raum heraus agieren, in dem wir auf gar keine Erfahrungen zurückgreifen können. Die bloße Erfahrung allein kann zwar nicht von sich aus einen Methodenbegriff veranlassen, dennoch kann ein Methodenbegriff von bestimmten empirischen Phänomenen, die wir im Rahmen bereits etablierter Einstellungen betrachten, vage inspiriert werden, auch indem auf diese Weise die limitierte Reichweite ehemals dominierender Methodenbegriffe offengelegt wird. Eine wichtige Inspiration für die hier angestellten Überlegungen stellt beispielsweise der konstruktivistische Interaktionismus dar, der den früher vorherrschenden Essentialismus in der Biologie ablöst und so zur Grundlage für einen neuen Methodenbegriff in der naturalistischen Ethik werden kann, die sich vormals noch auf eine veraltete Interpretation der Biologie stützte (s. Kap. 4.1).

Wie wir bereits gesehen haben, gründet Thompson seinen spezies-essentialistischen Lebensformbegriff auf eine Argumentation, der zufolge es keinen allgemeinen Begriff des Lebens geben kann, der für alle Lebewesen gleichermaßen gültig ist. Aus diesem Grund könne eine normative Wesens- oder Begriffslogik auch nicht an einem derartig allgemeinen Lebensbegriff ansetzen. Am Grunde unserer Identifikation eines Objekts der Ethik wäre demnach nicht ein allgemeiner Lebensbegriff, sondern – so Thompsons Vorschlag – ein speziesbezogener Lebensformbegriff, der zugleich eine spezies-spezifische und keine allgemeingültige Normativität erzeugt. Ein Lebewesen, das nicht in die Kategorie einer bestimmten Spezies hineinfällt, könnten wir demnach gar nicht identifizieren. Die Lebensformen bei Thompson stellen in diesem Sinne verschiedene starke Lebensbegriffe dar, die parallel zueinander in Bezug auf unterschiedliche Phäno-

mene verwendet werden können. Wenn wir nun eine Alternative zu Thompsons Konzeption spezies-essentialistischer Lebensformen in Stellung bringen wollen, die auch mit einem starken Lebensbegriff arbeitet, könnte man vermuten, dass wir uns auf ebendiese von Thompson kritisierte Argumentation für einen allgemeinen Lebensbegriff einlassen müssten, die in der Tat vor methodischen Herausforderungen steht, die kaum bewältigbar erscheinen.

Viele Ansätze zur Formulierung eines allgemeinen Lebensbegriffes stützen sich auf ein Verfahren, das davon auszugehen scheint, wir könnten in einem ersten Schritt wertfrei alles aufzählen, was wir intuitiv oder traditionell als lebendig verstehen, und dann in einem zweiten Schritt nach einer Definition suchen, die all diese Phänomene erfasst und bündelt. Die methodische Problematik in diesem ›deskriptiven‹ Vorgehen liegt natürlich darin, wer diese Phänomene intuitiv aussucht, weil dadurch ja schon die Kriterien eingeschleust werden, die über den Ausgang dieser Untersuchung entscheiden. So wird mitunter die Vorstellung verbreitet, es sei eine Anforderung an die Lebensdefinition, dass sie nur ›echte‹ Lebewesen, nicht aber tote Dinge einschließt (s. z. B. Rensch 1968, S. 40) – dies setzt aber natürlich voraus, dass bereits festgestellt ist, welche Entitäten lebendig sind, wofür es ja aber eigentlich zuerst eine Definition bräuchte (vgl. Toepfer 2013, S. 52). Ob sich ein solcher allgemeiner Lebensbegriff verteidigen lässt oder nicht, braucht hier aber gar nicht entschieden werden. Schließlich hat sich bereits in unserer Diskussion um den Lebensbegriff als Methodenbegriff der Biologie angedeutet, dass es legitim sein könnte, im Rahmen unterschiedlicher Disziplinen der Biologie verschiedene Lebensbegriffe zu verwenden, je nachdem, für welchen Aspekt oder welche Zusammenhänge der Wirklichkeit man sich interessiert. Ein solcher Zug könnte auch der Ethik offenstehen.

Es scheint also durchaus möglich, neben einem allgemeinen Lebensbegriff (bei dem wir offenlassen können, ob er ausgefüllt werden kann) und dem spezies-essentialistisch gedeuteten Lebensformbegriff eine *Zwischenstufe* einzufügen und die von Thompson aufgestellte Alternative damit zu unterlaufen. In Abgrenzung zum Begriff der Lebensform, den ich in nicht-essentialistischer Deutung weiterverwenden werde, versuche ich im Folgenden die Idee verschiedener →*Haupttypen des Lebens* zu etablieren, die in der Argumentationsarchitektur an die Stelle spezies-essentialistisch gedeuteter Lebensformen treten, also auch jeweils starke Lebensbegriffe darstellen, die parallel zueinander verwendet werden können. Solche Haupttypen des Lebens können die Mitglieder *unterschiedlicher Spezies* umfassen, müssen aber *nicht alle Entitäten* abdecken, bei denen wir in irgendeiner Weise nach ihrem guten Leben fragen können und die dementsprechend Gegenstände der ethischen Betrachtung sind. Die Idee, Haupttypen des Lebens zu unterscheiden, ist dabei nicht neu, sondern kann ebenfalls als von Thompson inspiriert gelten. Im Modell von Thompson könnte es nämlich sinnvoll

sein, die speziesbezogenen Lebensformen noch einmal in mehrere Haupttypen des Lebens aufzuteilen, etwa selbstreflexive Lebensformen und nicht-reflexive Lebensformen (vgl. Martin 2011, S. 130). Diese konkrete Unterscheidung braucht dabei von uns nicht übernommen werden. Haupttypen des Lebens stellen in meinem Modell *a priori mögliche, idealtypische Entwicklungsformen bzw. Bewegungsfiguren des Lebens dar, die von Mitgliedern verschiedener Spezies verfolgt werden können und unterschiedliche ethische Bewertungsfiguren ermöglichen.* Welche grundlegenden ethischen Bewertungsfiguren denkbar sind und welche sich auf die Lebewesen auf der Erde anwenden lassen, müssen wir noch untersuchen. In gewisser Weise lässt sich der Lebensbegriff hier als *Reflexionsbegriff* verstehen, in dem Sinne, dass er »nicht direkt gegenstandsbezogen, sondern reflektierend auf die mögliche Einheit von gegenstandsbezogenen Eigenschaften, Leistungen oder Fähigkeiten [gedacht wird]. Dem Begriff des Lebens kommt damit also ein höherstufiger Status zu; er bezieht sich auf die Ordnung von Begriffen, nicht direkt auf einen realen Referenten.« (Toepfer 2013, S. 59; s. a. KrV A260/B316)

Die entscheidende Frage ist dabei – wie auch schon in der Biologie –, mit welchem Haupttypen oder welchen Haupttypen des Lebens wir es bei den Lebewesen auf der Erde zu tun haben. Ein solcher Haupttyp des Lebens – der im Unterschied zu einem spezifisch biologischen Lebensbegriff einen spezifisch ethischen Lebensbegriff darstellt – ermöglicht uns, den faktischen Lebensprozess normativ zu transzendieren, um auf diese Weise das gute Leben als Bezugspunkt zu fixieren, auch wenn es faktisch nicht erreicht worden sein mag. Dieses Element der Tranzendierung des Faktischen findet sich auch beim starken Lebensbegriff der Evolutionsbiologie in Bezug auf die Reproduktion. Die Reproduktion als Vorgang ist nun allerdings greifbarer als die Erreichung des guten Lebens, von dem man ja durchaus bezweifeln könnte, dass es sich bei ihm um eine reale Kategorie handele und nicht nur um eine sprachliche Zuschreibung. Wir können die Figur des guten Lebens jedoch in einem allgemeinen, technischen Sinne verstehen, der an sich relativ unproblematisch ist. Das gute Leben wird demnach dann erreicht, wenn der Lebensprozess im Ganzen gelungen ist und im Laufe dieses Lebensprozesses die für das Individuum relevanten Güter erlangt worden sind. Nun lassen sich jedoch a priori verschiedene Dinge als mögliche Güter denken und auch die Idee eines im Ganzen gut verlaufenen, gelungenen Lebensprozesses kann prinzipiell ganz verschiedenen Figuren folgen. Im Verständnis dessen, was als objektives Gut gelten kann, – und nicht im Begriff des guten Lebens an sich – liegt also die eigentliche Problematik.

Wenn wir nach Haupttypen des Lebens suchen, also nach möglichen Figuren, die wir als ›gut‹ bezeichnen können, ergeben sich, wenn man so abstrakt fragt, im Prinzip mannigfaltige Möglichkeiten (von denen die Übereinstimmung des Individuums mit der Lebensform der eigenen biologischen Spezies nur eine der-

artige mögliche Figur ist). Lässt man diese abstrakte Spekulation zu, könnte man z. B. bestimmte Eigenschaften herausgreifen, die allgemein als wertvoll angesehen werden, etwa Autarkie oder Macht, und diese zu den Gütern deklarieren, deren Erlangung das Leben gut macht. Die Lebewesen würden in diesem Fall am guten Leben partizipieren, insofern sie diese abstrakten Güter in ihrem Leben möglichst umfassend verwirklichen. Oder man könnte auch meinen, es sei eine ewige Progression oder eine ewige Kreisbewegung, die die Figur eines im Ganzen guten Lebensprozesses am besten exemplifiziere. Diese Methode der abstrakten Bestimmung von Elementen des guten Lebens ist bereits im Rahmen der →*metaphysischen Perspektive* bei Aristoteles angewendet worden (s. z. B. Met. Λ.7, 1072a 21–1072b 29). Sie droht jedoch, den wirklichen Phänomenen des Lebens extern gegenüberzustehen, die beispielsweise gar keinen inneren Bezug zu der Erreichung von Autarkie aufweisen mögen. Die Bezugnahme auf vermeintlich intuitive, allgemeine Werte scheint darüber hinaus ideologieanfällig, weil natürlich im Rahmen einer bestimmten Gesellschaft vor allem diejenigen Dinge als verallgemeinerungsfähige Güter gelten, die in dieser spezifischen Gesellschaft besonders geschätzt werden, wobei aber prinzipiell alles als derartiges Gut infrage kommen könnte.

Im Rahmen der Vorüberlegungen zu diesem Kapitel wurde gezeigt, dass die Lebewesen auf der Erde sich wesentlich in Auseinandersetzung mit der Umwelt herausbilden. Auch wenn wir möglicherweise völlig andere Haupttypen des Lebens zugestehen könnten – etwa ein ewiges Leben in völliger Autarkie –, von denen man vielleicht auch sagen könnte, sie würden an sich einen guten Verlauf ausdrücken, sind diese Überlegungen für uns jedoch nicht praktisch relevant. Methodisch scheint es vielmehr angemessen, von den Lebensphänomenen auszugehen, die wir kennen, die also real vorkommen, und die ethische Bewertungsstruktur darüber hinaus in Auseinandersetzung mit möglichst einfachen Phänomenen zu entwickeln. Einerseits können wir nicht rein deskriptiv vorgehen, weil es letztlich darum geht, genauer zu fassen, was überhaupt eine ethisch interessante Struktur ist, die wir nicht aus der bloßen Beschreibung ableiten können, andererseits gibt es aber zu viele mögliche a priori interessante Strukturen, die im Bereich der Ethik denkbar sind, weshalb wir so vorgehen, dass wir bei existierenden Strukturen beginnen (aber nicht mehr der Sprache, sondern der Biologie) und fragen, ob es hier etwas gibt, was sich als eine Figur beschreiben lässt, die so gedacht werden kann, dass sie einen guten Verlauf ausdrückt. Dabei handelt es sich im Übrigen weniger um einen transzendentalen Zug, der nach den Bedingungen der Möglichkeit des guten Lebens überhaupt fragt, sondern vielmehr um einen heuristischen Zug, der unsere Aufmerksamkeit auf möglicherweise interessante Ergebnisse hinlenken soll. Wenn wir nun also keine rein abstrakten Güter anerkennen, wenn wir weder einseitig aus dem Individuum noch aus der

vermeintlichen Lebensform der Spezies irgendwelche Ziele ableiten können und wenn die teleologische Ausrichtung des Individuums erst im Rahmen bestimmter Beziehungen erzeugt wird, dann bleibt einem alternativem Modell eigentlich nur der Weg, *mit den Beziehungen selbst zu arbeiten,* in denen sich das Individuum konstituiert, und aus diesen Beziehungen müsste eine Teleologie hervorgehen.

An Kriterien, die angeben, wann eine Beziehung als gelungen oder gescheitert gelten kann, sind jedoch besondere Ansprüche gestellt. Formuliert man ein solches Kriterium zu sehr mit Blick auf eine bestimmte Lebensform, droht dieses Kriterium das Verständnis anderer Beziehungssituationen zu verfehlen, erweist sich also als zu eng. So könnte man beispielsweise behaupten, die Beziehung von Individuum und Umwelt würde eine gute Qualität erlangen, wenn das Individuum sich in dieser Beziehung als autonomer, eigenmächtiger Akteur herausbildet und dabei die in diesem Prozess entstehenden Ziele durch eigene Aktivität realisiert. Diese Ansicht arbeitet zwar wesentlich mit der Beziehung selbst, indem sie ganz auf die Gestaltung oder die angestrebte Form der Beziehung bezogen ist. Dennoch ist diese Form, mit Blick auf die lebendigen Phänomene in unserer Welt, noch zu spezifisch formuliert. Man kann hier an Doppelbindungsphänomene oder eusoziale Insekten denken, die von ihrer eigenen Verfasstheit her nicht in der Lage sind, diese spezifische Form der Autonomie zu erreichen, und die trotzdem vielleicht nicht unbedingt einen anderen Haupttypen des Lebens verkörpern.

Attraktiv für uns wäre ein Kriterium zur Bewertung der Beziehungen, das einerseits so allgemein ist, dass es auf viele verschiedene Beziehungssituationen angewandt werden kann, sich aber zugleich in seinem Inhalt wesentlich aus der jeweiligen Beziehungssituation selbst speist. Ansonsten würden wir der Beziehung einfach ein positives Ideal unterschieben – in diesem Fall Autonomie –, das aber nicht selbst aus der Beziehung entwickelt wird oder mit ihr zusammenhängt, so wie auch vorhin schon das vermeintliche Ideal der Autarkie. Die Besonderheit der Autarkie ist natürlich, dass sie in gewisser Weise noch nicht einmal mit der Form der Beziehung zu tun hat, weil Beziehungen nach außen bei vollkommener Realisierung der Autarkie überhaupt keinen Einfluss auf das betreffende Lebewesen hätten. Dass die Autonomie immer noch eine Aufrechterhaltung der Beziehung thematisiert, ändert in diesem Fall jedoch nichts daran, dass sie nicht notwendigerweise mit Werten verknüpft ist, die aus der konkreten Beziehung selbst hervorgehen, sondern auch als untergeschobenes Ideal wirken kann.

Wenn wir an der faktischen Beziehung ansetzen und aus ihr eine Teleologie ableiten wollen, durch die wir ethische Maßstäbe des guten und schlechten Lebens gewinnen, und wir der Beziehung nicht positiv die Bezogenheit auf abstrakte Werte unterstellen können, dann scheint mir der zentrale Weg hierfür darin

zu liegen, *bei der Störung dieser Beziehung anzusetzen.* Aus der Störung der Beziehung lässt sich zumindest schwach das Ziel der Überwindung dieser Störung ableiten – also die produktive Aufhebung dieser Störung auf einer höheren Stufe –, selbst wenn auf der Ebene dieses neuen Gleichgewichts wiederum neue Störungen auftreten mögen. Eine solche Teleologie wäre *offen,* weil nur die Lösungsrichtung, aber nicht die Lösung selbst vorgegeben ist, und sie wäre *dialektisch,* weil sie die Störung, den Konflikt bzw. den Widerspruch in der Beziehung als konstitutiv für die Ethik und die Generierung von Normativität begreift. Ich werde am Ende dieses Kapitels noch einmal genauer auf den dialektischen Gehalt dieser Form von Teleologie eingehen (s. Kap. 5.3).

Es scheint mir möglich, die Beziehung von Individuum und Umwelt aus drei Richtungen mit einem jeweils anderen Fokus zu betrachten, um verschiedene Aspekte der Störung in dieser Beziehung herauszuarbeiten. Wir können in unserer Betrachtung der Beziehung von Individuum und Umwelt erstens einen Fokus auf das *Individuum* legen, zweitens auf die *Umwelt* und drittens auf die *Beziehung an sich,* also auf die Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit diese Beziehung überhaupt auf ethische Güter bezogen werden kann. Die Teleologie, die die ethischen Maßstäbe für das Individuum generiert, ergibt sich erst, wenn man die betreffenden Beziehungsseiten zusammengenommen betrachtet, und bliebe bei ausschließlicher Betrachtung von nur einem Aspekt unvollständig. Aus den drei Beziehungsseiten und ihrer Beziehung untereinander ergibt sich schließlich das Modell der dialektischen Teleologie.

Da wir die Teleologie allgemein aus der Störung einer Beziehung ableiten, bedeutet der Fokus auf das Individuum einen Fokus auf die Spannung, die vom Individuum aus in die Beziehung eingespeist wird (selbst wenn sich diese Spannung wiederum erst in Auseinandersetzung mit der Umwelt entwickeln mag). Ein offensichtliches Beispiel für eine solche Spannung wäre ein Gefühl des Leidens im Individuum, selbst wenn ein subjektives Gefühl nicht die einzige Form der Spannung sein muss, die sich im Individuum abspielen kann. Ein anderes Beispiel für eine Spannung, die mit dem Fokus auf das Individuum verbunden ist, wäre ein Mangel auf Seiten des Individuums, etwa an Nahrung oder Sonnenlicht. Diese spannungsvollen Momente – ein Leiden, ein Mangel – können im Individuum eine Aktivität hervorrufen, die auf die produktive Aufhebung dieser Störung abzielt. Weil wir aus diesem Schema jedoch kein konkretes, positives Ziel ableiten können – etwa dass die Störung auf genau diese oder jene Weise behoben werden muss –, lässt sich diese Teleologie, die mit dem Individuum verbunden ist, von ihrer grundlegenden Ausrichtung her als *negative Teleologie* charakterisieren.

Der Fokus auf die Spannung, die mit der Umwelt verbunden ist, bedeutet nicht, dass wir die Umwelt an sich (also unabhängig vom Individuum) betrachten, so als würde beispielsweise die Änderung eines Flusslaufes eine Störung des

natürlichen Geschehens bedeuten, wodurch womöglich auch das Individuum negativ affiziert werden würde. Die Umwelt weist im Ganzen keine eigenständige Teleologie auf – weshalb man ihr für sich genommen auch keinen Mangel oder Defekt zuschreiben kann –, sondern umfasst entweder Entitäten, die sich nicht sinnvoll im Licht einer teleologischen Einstellung betrachten lassen – etwa Steine –, oder Entitäten, die nicht im Licht einer übergreifenden Teleologie betrachtet werden können, weil für sie jeweils unterschiedliche Güter relevant sind oder sie sogar um Güter konkurrieren, wie dies bei Beutetieren und Raubtieren der Fall ist. Dementsprechend kann in unserem Modell die Beziehungsseite der Umwelt – selbst wenn wir einen Fokus auf sie legen – trotzdem immer nur in ihrer Relation zum Individuum in Betracht kommen, insofern sie beispielsweise die Möglichkeiten, wie das Individuum seine inneren Spannungen bewältigen kann, extern begrenzt. Der Fokus auf die Spannungen, die über die Umwelt in die Beziehung eingespeist werden, meint in diesem Fall also beispielsweise die Anforderungen des Überlebens, die von der Seite der Umwelt her an das Individuum herangetragen werden, sodass es sich dazu auf bestimmte Art und Weise verhalten muss. Dieser Aspekt scheint sich durch ein nicht-essentialistisch verstandenes Konzept der Lebensform abdecken zu lassen, die – in Auseinandersetzung mit den Anforderungen der Umwelt – von einem Individuum angenommen werden muss, um für sich selbst Güter zu erlangen.

Mit *Lebensform* meine ich hier nun – als Aktualisierung meiner ersten Näherung an dieses Konzept (s. Kap. 1) – eine relativ träge, verfestigte Form der Organisation des Lebens, die dem Individuum in seiner Beziehung zur Umwelt *regulär,* also in einer nicht bloß zufälligen Weise, *die produktive Aufhebung seiner inneren Spannungen und gestörten Beziehungen ermöglicht,* was im hier vorgeschlagenen Modell zugleich bedeutet, dass das Individuum ethische Güter realisiert, indem es seine eigenen, *in der Beziehung entstehenden Ziele verwirklicht.* Ein bereits eingeschlagener Weg der Entwicklung kann dabei als Tendenz eine positive Formulierung für die Fortsetzung dieses Weges nahelegen und das Beschreiten anderer Wege erschweren oder sogar unmöglich machen. Die Annahme einer bestimmten Lebensform bindet in diesem Sinne zumindest schwach an die Ansprüche, die nun die Lebensform an das Individuum stellt, selbst wenn sich das Individuum seinerseits zu diesen Ansprüchen konflikthaft verhalten und die Lebensform unter bestimmten Bedingungen wechseln oder transformieren kann. Die Teleologie, die mit der Lebensform verbunden ist, lässt sich dementsprechend von ihrer grundlegenden Ausrichtung her als *positive Teleologie* charakterisieren.

Die Einbindung in eine Lebensform ist zunächst ein Zustand, der nicht per se Spannungen erzeugt, weil die Lebensform sich im hier vorgestellten Modell gerade dadurch auszeichnet, dass sie dem Individuum eigentlich eine stabile Form der Spannungsaufhebung ermöglichen soll. Dennoch gibt es mehrere

Möglichkeiten, wie auf der Ebene der Lebensform Spannungen entstehen können. So kann die Lebensform selbst Spannungen erzeugen, wenn sie in sich konflikthaft verfasst ist, etwa wenn sie miteinander konfligierende Ansprüche der Mitglieder dieser Lebensform generiert, die im Rahmen dieser Lebensform nicht mehr eingeholt werden können. Die Lebensform kann auch im Individuum Spannungen erzeugen, etwa wenn die Lebensform positiv formulierte Ansprüche an das Individuum heranträgt, die es gar nicht erfüllen kann. Eine andere Form der Spannung entsteht, wenn eine konkrete Lebensform ihre Aufgabe nicht mehr erfüllt, also das Leben in einer Weise zu organisieren, die mit einer gewissen Regularität zum Erfolg, also zur produktiven Aufhebung von Spannungen und damit auch zur Erreichung von ethischen Gütern führt. Die Lebensform des Individuums entspricht in diesem Fall nicht mehr ihrem eigenen Begriff, sodass das Individuum, da es das gute Leben nur im Rahmen einer gültigen Lebensform erlangen kann, auf einer bestimmten Ebene in eine Art Entfremdungszusammenhang integriert ist.

Der dritte Fokus, der sich auf die Beziehung an sich bezieht, bedeutet die Reflexion darauf, dass bestimmte Dinge überhaupt erst einmal gegeben sein müssen, damit etwas in einer ethisch gehaltvollen Beziehung stehen kann, und dass sich eine derartige Beziehung, nachdem sie einmal entstanden ist, in einem bestimmten Rahmen oder gemäß einer bestimmten Form bewegen muss, damit man ihr zusprechen kann, ethische Qualitäten zu realisieren. Diese dritte Ebene stellt also eine Art ethische Metaperspektive dar, insofern sie auf ein Verständnis der verschiedenen, grundlegenden Formen abzielt, die ein gutes Leben annehmen kann, selbst wenn die konkreten Spannungen in der Beziehung von Individuum und Umwelt von Fall zu Fall variieren mögen. Dieser Aspekt lässt sich fassen, indem wir starke ethische Lebensbegriffe formulieren, also Haupttypen des Lebens unterscheiden, die uns jeweils eine solche allgemeine Form idealtypisch erschließen. Wenn wir aber etwas als ethischen Akteur identifizieren – also unter einen Haupttypen des Lebens bringen –, bringen wir dieses Individuum damit gleichzeitig unter eine teleologische, ethische Einstellung, die es auf eine bestimmte Wirkung hindenkt, ohne dass jedoch die Einlösung dieses Ziels automatisch bzw. gesetzmäßig erfolgen müsste. Ein Lebewesen in ethischer Hinsicht – also nicht ein potentieller Evolutionsträger, sondern ein potentieller Träger eines guten Lebens – bliebe unter Bezugnahme auf einen solchen ethischen Lebensbegriff auch dann noch normativ auf die Erreichung des guten Lebens bezogen, wenn dieser Prozess scheiterte. In diesem Sinne lässt sich auch nach dem Tod dieses Individuums noch feststellen, dass es kein gutes Leben erreicht hat und dass die normativen Ansprüche, die an dieses Lebewesen gestellt waren, nicht erfüllt wurden. Begibt sich das Individuum also – auf welche Weise auch immer – faktisch aus diesem Rahmen, in dem es noch ein gutes Leben erlangen könnte, findet

hier eine Art Entfremdung des Individuums von seinem eigenen (ethischen) Begriff statt – seinem Haupttypen des Lebens –, was eine ethische Störung erzeugt, die, wenn sie nicht aufgehoben werden kann, als Verfehlung der ethischen Maßstäbe gedeutet werden muss. Die Teleologie, die von den jeweiligen Haupttypen des Lebens ausgeht, lässt sich demnach als eine Art *Rahmenteleologie* charakterisieren.

Die betreffende Logik, die hier verwendet wird, ähnelt der Logik, die von Thompson entwickelt wurde, ist hier nun allerdings nicht mehr an den Spezies-Essentialismus gekoppelt. Allerdings kehrt hier auch ein Element wieder, das, wenn auch sehr schwach, eine gewisse essentialistische Komponente hat. Sollte sich, aus welchen Gründen auch immer, ein Wechsel des Haupttypen des Lebens bei einem organischen Gebilde ereignen – etwa wenn ein Mensch von einem Gott zu einem ewig lebenden Engel verwandelt werden würde –, handelt es sich aus der Perspektive der Ethik nicht mehr um denselben, sondern um einen wesentlich neuen ethischen Gegenstand, auf den eine grundlegend andere Bewertungsfigur angewendet werden müsste. Der entscheidende Punkt, weshalb diese schwache Form des Essentialismus als unproblematisch eingeschätzt werden kann, ist allerdings, dass diese Essenz – der jeweilige Haupttyp des Lebens – den Gegenstand selbst nicht material definiert, sondern ein materielles Phänomen nur auf eine allgemeine, formale Bewertungsfigur bezieht, der im Prinzip auf ganz verschiedene Weisen entsprochen werden könnte, wodurch dieses Modell offen und kontextsensitiv bleibt (s. a. Sayer 1997).

Wir haben im Modell der dialektischen Teleologie nun drei Elemente – Haupttypen des Lebens bzw. starke ethische Lebensbegriffe, Individuum und Lebensform –, die verschiedene Aspekte ethischer Spannung abbilden, dabei aber auch untereinander in eine Spannung geraten können, wodurch wir in die Lage gesetzt werden, einzelne Elemente, etwa eine gegebene Lebensform, zu transzendieren oder die Spannungen des Individuums in einem weiteren Kontext zu betrachten. Diese Spannung bei allen drei Beziehungsseiten ist wesentlich objektiv, ist eine Spannung, die aus der Perspektive der Ethik sichtbar wird, und die zwar durchaus eine subjektive Dimension annehmen kann, aber nicht unbedingt muss. Ich werde nun diese drei Formen der Störung und ihr Verhältnis untereinander herausarbeiten.

5.1 Die Rahmenteleologie enger ethischer Lebensbegriffe

Damit eine ethisch gehaltvolle Beziehung überhaupt entstehen kann, muss es zuerst etwas geben, was sich selbst von der Umwelt abgrenzt. Ein mit Kleber zusammengehaltener Haufen Kieselsteine weist keine derartige Beziehung auf, weil er

keine interne Organisation besitzt, die auf eine Erhaltung ebendieser Struktur hinwirkt. Ob dieser oder jener Stein in dem Gebilde herausgerissen wird, macht demnach für den Steinhaufen selbst keinen Unterschied und führt auch zu keiner Reaktion dieses Gebildes (s. a. Rollin 2008, S. 41). Erst ein intern organisiertes, durch eine Außenhülle von der Umwelt abgegrenztes System, das in der Lage ist, diese systemische Organisation durch eigene Aktivität für einige Zeit aufrechtzuerhalten, kann demnach in einer ethisch gehaltvollen Beziehung zur Umwelt stehen (s. a. E. Thompson 2011, S. 176 f.). Erst dann liegt ein Selbst vor, das für sich Güter erlangen kann. Sicherlich wäre auch ein Haupttyp des Lebens denkbar, dessen allgemeine Bewertungsfigur die Vorstellung ausdrücken würde, dass Lebewesen teleologisch darauf bezogen sind, ewig in vollständiger Abgrenzung zur Umwelt zu existieren, und man könnte, wie wir bereits gesehen haben, durchaus über die Güte einer solchen Bewegungsfigur spekulieren. Die Lebewesen auf der Erde sind zu einem solchen Leben jedoch gar nicht in der Lage, sondern müssen sogar umgekehrt für die Aufrechterhaltung ihrer internen Organisation und ihrer Abgrenzung von der Umwelt mit ebendieser Umwelt in Beziehung treten, indem sie sich Stoffe aneignen und wieder ausscheiden. Das Leben auf der Erde zeichnet sich also auf einer ganz basalen Ebene durch die Notwendigkeit zur Interaktion mit der Umwelt aus. Ein Haupttyp des Lebens, der auf die Lebewesen auf der Erde anwendbar sein soll, müsste also mindestens diese beiden Bedingungen – zum einen die Selbsterhaltung, zum anderen den Stoffwechsel – als Elemente enthalten.

Von diesem Punkt aus sind aber immer noch mehrere Haupttypen oder grundlegende Bewegungsfiguren denkbar, wie der Lebensprozess im Ganzen verlaufen kann, die wir mit unterschiedlichen Bewertungsfiguren in Verbindung bringen können. So können wir uns Lebewesen vorstellen, die potentiell ewig wachsen können. Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen könnte man vermuten, diese Bewegungsfigur – ewiges Wachstum – sei sogar das paradigmatische Beispiel für ein gutes Leben, das sich aus der Bewältigung von Spannungen in Beziehungen ergibt, weil hier die Spannung zwischen Individuum und Umwelt auf immer höheren Stufen produktiv aufgehoben wird. Selbst wenn wir aber womöglich Lebewesen genetisch so manipulieren könnten, dass sie auf ewiges Wachstum oder auch nur ewiges Leben ausgerichtet wären, scheinen doch die meisten, wenn nicht sogar alle Lebewesen auf der Erde, faktisch weder zu ewigem Wachstum noch zu ewigem Leben in der Lage zu sein (vgl. W. Müller & Hassel 2018, S. 593 f.).

Darüber hinaus scheint es aber auch nahezu ausgeschlossen, dass die Struktur unseres Universums ewiges Wachstum oder auch nur ewiges Leben faktisch zulassen könnte (vgl. Bauberger 2009, S. 138). So oder so müssten wir also nach einem Haupttypen des Lebens suchen, bei dem sich der Tod in die Konzeption

des guten Lebens integrieren ließe, wenn dieses gute Leben in unserem Universum realisierbar sein soll. Damit haben wir eine dritte Bedingung für den von uns gesuchten Haupttypen des Lebens. Unsere bisherige Diskussion hatte darüber hinaus bereits ergeben, dass, wenn man den Lebewesen auf der Erde überhaupt noch irgendeine Teleologie zuschreiben kann, sich diese Teleologie aufgrund ihrer nicht-essentialistischen Verfasstheit wohl nur aus einer Störung der Beziehung von Individuum und Umwelt ergeben könnte, die das Ziel einer produktiven Aufhebung dieser Störung erzeugt. Dies kann als die vierte Bedingung des von uns gesuchten Haupttypen des Lebens gelten. Versuchen wir also zunächst, vor dem Hintergrund dieser vier Bedingungen eine dazu passende Bewertungsfigur zu konstruieren.

Man stelle sich z. B. einen Wolf vor, in dessen Leben eine Reihe von Spannungen auftreten, die mit seiner biologischen Verfasstheit zu tun haben, die sich in Auseinandersetzung mit der Umwelt herausgebildet hat. So mag der Wolf beispielsweise zu einem bestimmten Zeitpunkt Hunger bekommen. Sagen wir, der Wolf ist in eine Lebensform initiiert worden, in der diese Spannung regulär durch die gemeinsame Jagd des Rudels auf Rehe gelöst wird. Gelingt es dem Wolfsrudel, ein Reh zu erjagen, führt dies zu einer produktiven Aufhebung der betreffenden Spannung bei den beteiligten Individuen. Der Prozess der Jagd und deren Ergebnis – der Verzehr der Beute – führen zu einer Veränderung des Wolfes, die als Teil eines Entwicklungsprozesses gedeutet werden kann: Der Wolf wird reicher an Erfahrungen, verbessert sich in seinen Fähigkeiten (etwa der Jagd) und darüber hinaus ermöglicht ihm die Nahrungszufuhr, seine interne Organisation zu erneuern und weiterzuentwickeln (etwa seine Beweglichkeit oder Schnelligkeit). Zu einem späteren Zeitpunkt mag eine neue Spannung auftreten – der Wolf bekommt wieder Hunger –, aber nun befindet er sich selbst auf einer höheren Stufe der Spannungsaufhebung, ist in seiner Entwicklung vorangeschritten. Die Spannung kann aber auch negativ aufgelöst werden, wenn der Wolf entweder keine Nahrung findet und verhungert oder wenn das, was er verzehrt, vergiftet ist bzw. seine Spannung letztlich verstärkt, z. B. weil er etwas eigentlich Ungenießbares zu sich genommen hat. Ein gutes Leben des Individuums könnte man sich nun formal als eine *Aneinanderreihung von gültigen, produktiven Lösungen für solche Spannungen* vorstellen.

Damit – in einer Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen – haben wir ein *→formales Kriterium des guten Lebens,* das sich auch auf die nicht-essentialistisch verfassten Lebewesen auf der Erde anwenden ließe. Die spannungsvollen Situationen, die sich in der Beziehung von Individuum und Umwelt ergeben, erzeugen demnach das Ziel der produktiven Aufhebung dieser Spannung, wobei die Realisierung dieses Ziels ein ethisches Gut darstellt. Auf diese Weise müssen wir kein konkretes, positives Ideal festlegen – etwa dass der

Wolf unbedingt spezifisch ein Reh erjagen oder er sich in einem Rudel organisieren sollte –, sondern wir sagen nur, dass sich das gute Leben irgendwie in einem solchen Bereich befinden muss, in den das Individuum gelangt, wenn es seine Spannungen produktiv aufhebt. Der Inhalt der Teleologie wird vollständig durch die spezifische Beziehung erzeugt und gleichzeitig scheint dieses Modell auf alle möglichen Phänomene des Lebens auf der Erde anwendbar zu sein. Sicherlich könnte es wohl auch Beziehungen geben, in denen sich nie eine Störung ereignet, was unser Modell hinfällig machen würde. In diesem Fall hätten wir es aber ohnehin mit einem ganz anderen, ›himmlischen‹ Haupttypen des Lebens zu tun. Das Leben auf der Erde kennt immer die Auseinandersetzung mit der Umwelt, mindestens den Konflikt, sich selbst als System von der Umwelt abzugrenzen und sich hierfür die erforderlichen Stoffe anzueignen.

Wenn wir nun einzig und allein diese Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen als Grundlage für die ethische Bewertung nehmen wollen, kommen wir allerdings, wenn wir uns mit dem wirklichen Lebensprozess von Lebewesen auseinandersetzen, schnell in Probleme. So mag die Situation eintreten, dass im Leben eines Individuums mehr Spannungen auftreten, als überhaupt je realistisch gelöst werden können, wobei der Sexualtrieb des Menschen hier wohl das eindrücklichste Beispiel ist. Die Idee, alle Spannungen des Lebens einzeln produktiv auflösen zu wollen, um das gute Leben zu erlangen, wäre dann nicht mehr realisierbar. Daneben scheint es aber auch möglich, dass ein Individuum den Bezug auf ethische Güter verliert, ohne dass dies im Individuum eine Spannung auslöst. Man kann hier beispielsweise an einen Wolf denken, der aus irgendwelchen Gründen, etwa einer Krankheit, keinen Hunger verspürt, der aber gerade aufgrund der Abwesenheit einer solchen Spannung verhungert. Oder der Wolf könnte im Schlaf von einem Meteoriten getroffen werden und im Bruchteil einer Sekunde sein Leben verlieren, ohne dass dies in ihm noch irgendeine Spannung auslösen würde, schon gar keine lösbare. Womöglich müssten wir also sagen, dass der betreffende Wolf, wenn er bis dahin alle seine Spannungen produktiv lösen konnte, ein insgesamt gutes Leben geführt habe, selbst wenn ihn dieser Meteoriteneinschlag in einer sehr frühen Phase seiner Entwicklung ereilte, etwa nachdem er gerade von seiner Mutter auf die Welt gebracht wurde.

Generell scheint die Einlösung des formalen Kriteriums durch den Tod gefährdet zu werden. Vom Tod könnten wir nämlich vermuten, dass er *immer* eine negative Lösung der Spannungen des eigenen Lebens darstellt. Dies scheint sich besonders dann nahezulegen, wenn ein Tier beispielsweise durch ein Raubtier erjagt wird oder an einer Krankheit stirbt, weil hier externe Faktoren einen Druck auf das Individuum erzeugen, der von ihm nicht mehr produktiv gelöst oder ausgehalten werden kann. Ein Tod, der nicht als negatives Ende, sondern als eine Art Siegel oder Vollendung des eigenen Lebens verstanden werden könnte,

schiene demgegenüber nur dann naheliegend, wenn der Tod aus rein internen Ursachen erfolgen würde, etwa weil das Individuum von seiner genetischen Ausstattung her gar kein höheres Lebensalter hätte erreichen können. Die normative Auszeichnung eines noch höheren Lebensalters wäre in diesem Fall extern an das Individuum herangetragen und insofern sich im Leben des Individuums ansonsten nur Positives ereignet hat – es seine Spannungen allesamt produktiv gelöst hat –, scheint dem Tod hier der negative Charakter abzugehen. Allerdings scheinen bei den Lebewesen auf der Erde solche externen Faktoren nahezu in allen Fällen einen negativen Einfluss auf den Todeszeitpunkt zu haben. Wir wissen beispielsweise aus der Zoohaltung, dass viele Lebewesen unter diesen künstlichen Lebensbedingungen eine bedeutend höhere Lebenserwartung haben als in freier Wildbahn, woraus wir schließen können, dass sich in ihrem Leben in Freiheit äußere Faktoren negativ auf ihre Lebenserwartung auswirken, also auch die ältesten Exemplare der Spezies in der freien Natur nicht aus rein internen Ursachen sterben. Die Erlangung des guten Lebens, die in diesem Fall eine vollständige Ausschöpfung des eigenen Potentials verlangen würde, um nicht vom Tod negativ affiziert zu werden, würde auf diese Weise zu einem völlig utopischen Ideal.

Um diese Konsequenz zu vermeiden, könnte man erwägen, die Vorstellung aufzugeben, das Leben müsste eine reine Erfolgsbilanz darstellen – also eine Geschichte *durchgehender* bzw. *anhaltender* produktiver Aufhebungen von Spannungen –, sodass es für die Erlangung des guten Lebens bereits ausreichen würde, ein Minimum an produktiver Spannungsaufhebung verwirklicht zu haben. Im Extremfall würde es dann bereits ausreichen, *irgendeine* Spannung im Leben produktiv zu lösen. Dann, so könnte man sagen, wäre mindestens ein ethisches Gut erreicht worden und am Ende des Lebens würde, trotz aller negativen Erfahrungen oder des negativen Endes, eine positive Bilanz stehen. Da aber eigentlich kein Lebewesen *direkt* zum Zeitpunkt seiner Entstehung auch wieder stirbt, also in allen Fällen zumindest für eine minimale Zeitspanne in seiner Abgrenzung zur Umwelt persistiert – und in diesem Sinne zumindest vorübergehend seinen Konflikt mit der Umwelt produktiv austrägt –, würde diese Konzeption darauf hinauslaufen, allen Lebewesen ein gutes Leben zuzusprechen, egal wie kurz, leidvoll oder unbefriedigend dieses auch gewesen sein mag. Dies scheint dem Begriff des guten Lebens aber jeglichen aussagekräftigen Gehalt zu nehmen und läuft auf eine reine Affirmation des Bestehenden hinaus, was uns den Raum für ethische Kritik nehmen würde. Wenn wir diese Argumentation aufgrund ihrer absurden Konsequenzen ablehnen – und der Tod also tatsächlich in vielen Fällen, in denen Individuen unter ihrem Potential bleiben, eine negative Auflösung der Spannungen ihres Lebens darstellt –, dann bräuchten wir neben dem bisherigen formalen Kriterium noch ein weiteres Kriterium, das es uns ermöglicht, bestimmte nicht auf-

gelöste Spannungen, die aber unvermeidbar sind, irgendwie zu gewichten und zur Idee des guten Lebens in Beziehung zu setzen.

Wenn weder das abstrakte Maximum noch ein absolutes Minimum an Spannungsaufhebung geeignete Kriterien für das gute Leben sind, müsste es etwas geben – ein herausgehobenes Moment –, das als eine Art Schlussstein oder Siegel des eigenen Lebens fungieren kann, ohne mit dem Tod identisch zu sein. Man kann diese Idee vielleicht durch eine Metapher verdeutlichen. Nehmen wir an, wir begegneten einer Arbeiterin, die das Ziel hat, ein gutes Haus zu bauen. Sie könnte, nachdem sie eine Etage abgeschlossen hat – und das Haus damit im Prinzip funktional eingerichtet und bezugsfertig ist –, einen Schlussstein setzen und hätte damit ihr Ziel bereits erreicht, selbst wenn es während ihres Arbeitsprozesses vielleicht gewisse Rückschläge gegeben haben mag, die jedoch durch die faktische Fertigstellung des Hauses überwunden wurden und am Ende keine Rolle mehr spielen. Nachdem sie den Schlussstein gesetzt hat, könnte sie aber optional noch eine weitere Etage über der ersten anlegen, ohne dafür etwas abreißen zu müssen (nehmen wir an, das Haus habe ein Flachdach). Sie hat bereits etwas gebaut, das dem Begriff des Hauses entspricht – also die Maßstäbe, die allgemein an ein Haus gestellt sind, erfüllt –, könnte ihr an sich gutes Haus aber trotzdem noch verbessern. Wenn sie nun, durch welche Widrigkeiten auch immer, daran gehindert wird, diese neue Etage zu vollenden, würde dieses spätere Scheitern dennoch nicht die Realisierung ihres eigentlichen Ziels, nämlich ein gutes Haus zu bauen, rückgängig machen, selbst wenn die angelegten Strukturen der neuen Etage möglicherweise unschön anzusehen sind. Scheitert sie hingegen daran, bereits die erste Etage anzulegen, hätte sie mit ihrer Arbeit nichts erreicht und stünde vor einem insgesamt negativen Ergebnis. In gleicher Weise könnte man bei Lebewesen davon sprechen, dass ihr Leben eine insgesamt gute Qualität erlangt, wenn es ihnen gelingt, auf ihre bisherige Geschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen eine Art Schlussstein zu setzen, sie also in ein Lebensprojekt zu überführen, das unabhängig von ihnen für sich selbst steht. Es kann natürlich viele Projekte geben, die man sich in diesem Kontext als derartige Schlusssteine vorstellen kann. Die Vielfältigkeit, die Lebensprojekte annehmen können, zeigt sich dabei wohl am deutlichsten beim Menschen. Bei einfacheren Lebewesen, von deren Betrachtung wir hier methodisch ausgehen wollten, gibt es hingegen nicht sehr viel, was als ein solches Lebensprojekt infrage kommt, wodurch sich unsere Untersuchung vereinfacht.

Eine aussagekräftige Antwort auf die Frage, ob es etwas gibt, was als solches Lebensprojekt bei nicht-menschlichen Lebewesen infrage kommt, erhalten wir, wenn wir den Blick auf die einfachsten Lebewesen richten, die wir kennen, nämlich auf Einzeller. Wie man den Lebensverlauf des Einzellers aus der Perspektive der Ontologie interpretieren soll, ist natürlich umstritten. Dennoch erweist sich

eine dieser Interpretationen – die meines Erachtens auch am stärksten ist – für uns als besonders aufschlussreich. Der für uns interessante Punkt ist dabei die Ontologie von Zellteilungsereignissen. Hierbei scheint es drei grundlegende Interpretationsmöglichkeiten zu geben, die ich hier ausgehend von einer Darstellung von Johannes Seidel diskutieren werde:

> (A) Die Zelle, aus der die beiden Zellen hervorgegangen sind, wird als ›Mutterzelle‹ betrachtet; die beiden Zellen, die aus ihr hervorgegangen sind, als ›Tochterzellen‹. Sobald sich die Mutterzelle durchschnürt hat, hat sie als individuelles Lebewesen aufgehört zu existieren und zwei neue individuelle Lebewesen sind ins Dasein getreten: die beiden Tochterzellen. Das Mutterindividuum ist mit keinem der Tochterindividuen identisch und die Tochterindividuen untereinander sind nicht identisch.
>
> (B) Die Ausgangszelle wird als ›Mutterzelle‹ betrachtet. Die Mutterzelle entlässt eine ›Tochterzelle‹ ins Dasein. Sobald zwei Zellen vorliegen, existiert einerseits das persistierende Mutterindividuum und andererseits das neu ins Dasein getretene Tochterindividuum. Das Mutterindividuum vor der Abschnürung des Tochterindividuums ist dasselbe wie nach dessen Abschnürung. Mutterzelle und Tochterzelle sind nicht identisch.
>
> (C) Die Ausgangszelle wird nicht als ›Mutterzelle‹ und keine der beiden aus ihr hervorgegangenen Zellen wird als ›Tochterzelle‹ betrachtet. Vielmehr existiert das Ausgangsindividuum in jedem der beiden aus ihm hervorgegangenen Individuen fort. Das Ausgangsindividuum ist sowohl mit dem einen wie auch mit dem anderen aus ihm hervorgegangenen Individuum identisch. Beide aus ihm hervorgegangenen Individuen untereinander aber sind nicht identisch. (Seidel 2010, S. 217 f.)

Die Interpretation C gilt im Diskurs der philosophischen Biologie als unattraktiv, weil sie in einen logischen Widerspruch führt. Diese Interpretation hätte nämlich die »absurde[.] und untragbare[.] Konsequenz« (Seidel 2010, S. 220), dass alle einzelligen Lebewesen, die eine Vorfahren-Linie aufweisen, die sich immer nur durch Teilungsereignisse reproduziert hat, identisch wären mit dem ersten einzelligen Lebewesen, das auf der Erde existiert hat. So wären beispielsweise alle Bakterien, trotz ihrer Unterschiede, ontologisch gesehen eigentlich ein und dasselbe Individuum. Man müsste demnach sagen, dass dasselbe Individuum gerade gleichzeitig gedeihe und verhungere, wachse und schrumpfe etc. Wenn die beiden aus dem Prozess der Zellteilung hervorgehenden Zellen unterschiedlich groß sind, ist es eine im Diskurs der philosophischen Biologie relativ weit verbreitete Position, in diesem Fall für Interpretation B zu plädieren. Demnach wäre die größere Zelle die Mutterzelle und die kleinere die Tochterzelle. Sind beide Zellen jedoch ungefähr gleich groß, wird hingegen alternativ Interpretation A bevorzugt. Demnach hätte man es in diesem Fall mit zwei Tochterzellen zu tun, während die Mutterzelle gestorben wäre, ohne dabei eine Leiche zu hinterlassen (vgl. ebd., S. 218 f.).

Interpretation B ließe sich vielleicht plausibilisieren, wenn die Zelle zu einem bestimmten Zeitpunkt in sich eine Art separaten Raum schüfe, in dem sie alle lebensnotwendigen Elemente – DNA, Organellen usw. – neu produzieren würde und diesen Raum dann abstieße. Die Zelle, die die originale, vorher separierte DNA behält, wäre demnach die alte, ursprüngliche Zelle. Tatsächlich erhalten jedoch beide aus der Zellteilung hervorgehenden Zellen den gleichen Anteil an originaler DNA, nämlich einen Strang der Doppelhelix, zu dem jeweils ein spiegelbildlicher neuer Strang synthetisiert wird (vgl. Montenarh 2007, S. 229). Auch erhält im Prozess der Zellteilung nicht einfach eine Zelle die älteren Organellen und die andere die jüngeren, denn es ist nicht streng festgelegt, wo genau sich die Zelle durchschnürt, sondern dies hängt auch von Zufällen ab (vgl. Prusinkiewicz 2011). Darüber hinaus können die betreffenden Organellen mithilfe der DNA im Lebensprozess neu synthetisiert werden und sind dementsprechend ontologisch für die Klärung der Identitätsfrage ohnehin relativ uninteressant. Wenn man schon auf die Größe oder den Anteil älterer Organellen verweist, scheint dies eher die Position nahezulegen, dass die eine aus dem Prozess der Zellteilung hervorgehende Zelle prozentual *mehr* von der ursprünglichen Zelle aufweist als die andere, womit aber noch nicht automatisch gesagt ist, dass sie damit auch klar und einseitig die Identität der originalen Zelle fortsetzt. Die Größe, insofern sie auch von Zufällen abhängt und ontologisch wenig Aussagekraft hat, droht somit ein in gewisser Weise externes Entscheidungskriterium der Identitätsfrage zu werden. Vor dem Hintergrund unserer bisherigen Kritik an der Bezugnahme auf rein externe Kriterien scheint sich auch kritisieren zu lassen, »dass die relative Größe des jeweils *anderen* resultierenden Organismus das Kriterium dafür darstellen soll, ob es sich beim gerade betrachteten Organismus um das persistierende Mutterindividuum oder um ein neu ins Dasein getretenes Tochterindividuum handelt« (Seidel 2010, S. 219). Auch Seidel schließt, dass das Größenkriterium »weder ontologisch noch biologisch befriedigend [ist]« (ebd.).

Trotz dieser wohl berechtigten Kritik am Kriterium der Größe könnte man wohl versuchen zu argumentieren, es sei trotzdem zu drastisch, hier von einem ›Tod‹ der Mutterzelle zu sprechen. Man könnte sagen, aus der jeweiligen Perspektive der aus dem Prozess der Zellteilung hervorgehenden Zellen

> hat sich die Ausgangszelle durch die Abschnürung lediglich von ›Material‹ getrennt, das ihr nach der Abschnürung qualitativ nicht abgeht, weil es vor der Abschnürung in Mehrfachausfertigung vorlag […]. Jedes der beiden [Individuen] für sich genommen könnte – anthropomorph gesprochen – aus seiner Perspektive Argumente geltend machen, die die Behauptung stützen, dass es durch das Abschnürungsereignis hindurch als biologisches Individuum persistiert. Aus Perspektive der einen (wie umgekehrt auch der anderen) Zelle wäre es die jeweils *andere* Zelle, die ›neu‹ ins Dasein tritt. (Seidel 2010, S. 222)

Diese Darstellung könnte also für Interpretation C angeführt werden, die aber aus philosophischen Gründen nicht tragbar ist. Seidel macht an dieser Stelle einen argumentativ sehr interessanten Zug, indem er auf die Spiegelbildlichkeit von Zellfusion und Zellteilung verweist. Aus wissenschaftstheoretischer Perspektive gilt es als attraktiv, hier eine kohärente Position einzunehmen, also nicht im einen Fall Argumente abzulehnen, die von ihrer grundlegenden Struktur her in einem spiegelbildlichen Fall akzeptiert werden. Bei einer Zellfusion – etwa von Ei- und Samenzelle – ergeben sich nun wieder drei Interpretationsmöglichkeiten:

(A') Beide Ausgangsindividuen hören auf zu existieren und ein neues biologisches Individuum tritt ins Dasein.

(B') Eines der Ausgangsindividuen persistiert, das andere hört auf zu existieren.

(C') Beide Ausgangsindividuen persistieren im resultierenden einen Individuum. (Seidel 2010, S. 223)

Es wäre nun kohärent, wenn man Interpretation A vertritt, auch die spiegelbildliche Interpretation A' zu vertreten, aber wenn man Interpretation B vertritt, dann die Interpretation B' zu vertreten. Interpretation C und C' sind zwar nicht deckungsgleich, sondern strukturell unterschieden, da aber Position C ohnehin als wenig attraktiv gilt, könnte uns dies nun helfen, eine Entscheidung zwischen den Interpretationen A und B herbeizuführen. Interessanterweise wird im Diskurs der philosophischen Biologie in Bezug auf die Zellfusion nicht davon ausgegangen, dass bereits die Eizelle ontologisch einen Menschen darstellt, zu der im Zuge der Zellfusion zwar die kleinere Samenzelle dazukommt, aber gewissermaßen nur absorbiert wird. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass infolge dieser Zellfusion ein neues Individuum – ein Mensch – entsteht, und Ei- und Samenzelle aufhören zu existieren, selbst wenn sie keine Leiche hinterlassen und obwohl die Eizelle bedeutend größer ist. Wenn man aber schon diese Position vertritt, dann wäre es nur kohärent, nun auch im Fall der Zellteilung Interpretation A zu vertreten, also dass auch die Ausgangszelle durch die Zellteilung aufhört zu existieren und zwei Tochterzellen aus ihr hervorgehen.

Eine ganz ähnliche Position vertritt ja im Übrigen auch die kladistische Systematik, die im Diskurs um das Speziesverständnis eine dominierende Stellung eingenommen hat und der zufolge durch die Teilung einer Spezies die Ursprungsspezies aufhört zu existieren und zwei neue Spezies aus ihr hervorgehen (s. Kap. 2.3.1). Auch für diese Position gibt es starke wissenschaftstheoretische Gründe, dass nämlich die Größe der Populationen der sich teilenden Spezies oder die Ähnlichkeit der Populationen im Vergleich mit früheren Populationen dieser Spezies keine sinnvollen, objektiven Kriterien darstellen, um die Entscheidung zu treffen, welche dieser Populationen nun die ursprüngliche Spezies fortsetzt

(s. a. Toepfer 2011a, S. 88). Möglicherweise könnte man denselben Punkt auch mit Verweis auf die Debatte um personale Identität verdeutlichen. Wenn ein ursprünglich zusammenhängendes Gehirn aufgeteilt und erfolgreich in verschiedene Körper transplantiert wird, stellt auch hier die Interpretation, dass die Existenz der ursprünglichen Person endet, ohne dass ein Teil des Gehirns dabei absterben müsste, eine wichtige Option dar (vgl. Olson 2019, Abschn. 5). Zuletzt argumentiert Seidel noch, dass sich Interpretation A schließlich auch aus der Perspektive der aristotelischen Tradition nahelegt (vgl. Seidel 2010, S. 222), worauf ich hier aber nicht weiter eingehe, weil wir uns an dieser Stelle bereits auf die Ebene der systematischen Diskussion begeben haben und dieser Punkt für uns also nicht mehr entscheidend ist.

In jedem Fall erhalten wir, wenn wir uns an Interpretation A orientieren, ein paradigmatisches Beispiel, wie Lebewesen unbewusst eine Art Lebensprojekt verwirklichen können. Denn das Leben eines derartig verstandenen Einzellers hat im Prozess der Zellteilung – der ja ontologisch gesehen den Tod bedeutet – *offensichtlich* einen produktiven Abschluss gefunden, in dem der eigene Lebensprozess auf höherer Stufe, nämlich von zwei neu entstandenen Individuen, fortgesetzt wird. Wir brauchen in diesem Fall nicht die Vorstellung eines subjektiv gesetzten Lebensprojektes, weil der Prozess der Zellteilung ontologisch ein *in sich aussagekräftiger Akt* ist, der sich ganz im Sinne eines solchen Lebensprojektes – als eine Art Schlussstein des eigenen Lebens – deuten lässt. Selbst wenn dieser Einzeller möglicherweise Phasen durchgemacht hat, während derer es ihm nicht gelungen sein mag, eine produktive Lösung für seine Spannungen zu finden – er also beispielsweise zwischenzeitlich aufgrund von Nahrungsmangel an Masse verloren hat –, können wir trotzdem sagen, dass sein Leben insgesamt gelungen ist, insofern er seine Spannungen letztlich produktiv aufheben konnte.

Wäre es hingegen so, dass der Einzeller zwar zunächst gewachsen wäre, das heißt, eine Reihe von Spannungen in seinem Leben zu seinem eigenen Vorteil gelöst hätte, er aber dann durch externe Umwelteinflüsse vernichtet worden wäre, bevor er sich teilen konnte, dann hätte es in seinem Leben zwar positive Momente gegeben, insgesamt wären diese Beziehungen aber nicht zu einem produktiven Abschluss gebracht worden. Im Reproduktionsereignis hätten wir demnach ein herausgehobenes Moment, das als ›Lebensprojekt‹ infrage kommt. Für die zwei neuen Individuen ist der ursprüngliche Einzeller, dessen Existenz ja beendet ist, nicht mehr verantwortlich. Ob es diesen beiden Tochterzellen gelingt, ihrerseits die Spannungen ihres Lebens zu einem produktiven Abschluss zu bringen, beeinträchtigt nicht mehr die erreichte Qualität des Lebens der Mutterzelle. Ansonsten könnte man hier auch gar keine Grenze der Verantwortlichkeit mehr ziehen und mit dem Aussterben einer Nachfahren-Linie würde das Leben all ihrer Vorfahren ethisch entwertet, obwohl diese gar nicht mehr in direkter Beziehung zueinander

stehen. Auch in diesem Fall würde also ein externes Moment über die Bewertung des eigenen Lebens entscheiden. Die Interpretation A gibt uns dagegen die Möglichkeit, den Tod prinzipiell in das gute Leben integrieren zu können und gleichzeitig eine derartige extrinsische Bewertung zu vermeiden.

Unser formales Kriterium – nach dem das gute Leben eine Geschichte der produktiven Aufhebung von inneren Spannungen und gestörten Beziehungen darstellt – wird auf diese Weise erweitert um ein *→materiales Kriterium des guten Lebens*, nämlich der faktischen Reproduktion des Individuums oder, wie wir gleich noch sehen werden, seiner Partizipation an einem Reproduktionszusammenhang. Auch dieses materiale Kriterium ließe sich eigentlich formal fassen. Die formale Erfolgsbedingung ist schließlich, dass die eigene Lebensaktivität auf ein Lebensprojekt ausgerichtet wird, das zugleich als eine Art Spannungsabfuhr für das Leben insgesamt fungieren kann. Welchen materialen Inhalt dieses Lebensprojekt aufweist, ist eigentlich nicht direkt vorgegeben. Dennoch scheinen die Lebewesen auf der Erde bereits so spezifisch strukturiert, dass ihnen – zumindest ganz überwiegend – kaum eine andere Möglichkeit übrigzubleiben scheint, um ein derartiges Lebensprojekt zu verwirklichen, als sich in irgendeiner Form zu reproduzieren oder an einem Reproduktionszusammenhang mitzuwirken. In diesem Sinne, selbst wenn dies eine gewisse Vereinfachung darstellt, können wir hier also trotz der formalen Komponente von einem materialen Kriterium sprechen, weil diese Erweiterung unseres formalen Kriteriums bei den arationalen, biologischen Lebewesen auf unserer Erde bereits so spezifisch ist, dass es schließlich in einen bestimmten materialen Inhalt umschlägt.

Zusammen bilden diese beiden Kriterien eine Bewertungsfigur, die sich sinnvoll auf die Lebewesen auf der Erde anwenden lässt und damit den von uns gesuchten Haupttypen des Lebens ethisch charakterisiert. Da die existierenden Lebewesen auf der Erde unserer Kenntnis nach den gleichen Ursprung in der Abstammung haben und die daraus resultierende evolutionäre Verwandtschaft prinzipiell Ähnlichkeit und nicht Unähnlichkeit nahelegt, können wir methodisch davon ausgehen, dass die Nachkommen der Lebewesen, die unter diesen reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens fallen, demselben Haupttypen angehören, bis wir besondere Hinweise darauf erhalten, dass dies in diesem oder jenem Fall nicht so ist. Diese Sichtweise ist nämlich theoretisch sparsamer als ihre Gegenposition und entspricht damit dem Parsimonieprinzip, das auch als ›Ockhams Rasiermesser‹ bekannt ist (vgl. Sober 2006; Freudenstein 2016). Seidel kommt hier, wenn auch im Kontext einer Diskussion bestimmter Annahmen der phylogenetischen Systematik, zu einer ganz ähnlichen Auffassung:

> Wissenschaftstheoretisch korrekt ist aufgrund des evolutiven Abstammungszusammenhanges *und* unter Anwendung des Parsimonieprinzips [..] zunächst davon auszugehen, dass hinsichtlich eines zu untersuchenden Phänomens bei zwei Individuen oder bei zwei Taxa Gleichheit

besteht. Erst *dann* ist zu fragen, ob zugleich *auch* Ungleichheit besteht – dies deshalb, weil Ungleichheit die Annahme mindestens einer Apomorphie erfordert und damit theoretisch weniger sparsam ist. (Seidel 2010, S. 191; s. a. Ax 1988, S. 88 f.)

Auf diese Weise geraten wir nicht in das Anwendungsproblem, immer bei jeder Entität eine neue Untersuchung anstellen zu müssen, welchem Haupttypen des Lebens es wohl angehört. Diese methodische Vorgehensweise lässt sich gleichwohl immer noch punktuell unter Verweis auf die Besonderheiten bestimmter Lebewesen hinterfragen. Demnach besteht – anders als im Modell von Michael Thompson – zumindest die theoretische Möglichkeit, dass aus dem auf der Erde vorherrschenden Haupttypen des Lebens andere Haupttypen hervorgehen oder völlig neu aus toter Materie entstehen könnten. Trifft man auf eine Entität, die sich nicht sinnvoll unter diesen reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens bringen lässt und auch nie mit diesem Haupttypen in Beziehung stand, kann man untersuchen, ob sie unter einen anderen denkbaren Haupttypen des Lebens fällt. Wenn wir diese Entität mit keiner derartigen allgemeinen Bewertungsfigur in Verbindung bringen können – sie also beispielsweise nicht ewig leben oder ewig wachsen kann –, müssten wir schließen, dass sie eigentlich kein Lebewesen im ethischen Sinne ist. Aus der Perspektive der Ethik erschließt sich uns, wenn wir diese Entität betrachten, keine mögliche teleologische Ausrichtung, weshalb wir ihr auch kein gutes oder schlechtes Leben zuschreiben können und sie folglich nicht als Gegenstand der Ethik in Betracht kommt. Gleichwohl könnte diese Entität trotzdem unter einen schwachen Lebensbegriff der Biologie fallen, weshalb man sie in einem bestimmten biologischen Sinn als Lebewesen begreifen könnte.

Die hier vorgeschlagene *enge* Verwendung des Lebensbegriffes – dass also nicht alle biologischen Lebewesen tatsächlich Gegenstände der Ethik sind – ist in der Ethik nicht neu. Auch dass das menschliche Leben vermeintlich mit dem Hirntod endet, also dem Tod der Person, ist eine verbreitete Position, die einen ethischen Lebensbegriff voraussetzt, der enger ist als der biologische, da auch ein solcher menschlicher Körper unter bestimmten Bedingungen weiterhin verschiedene Lebensfunktionen (möglicherweise sogar die eigene Reproduktion) ausführen kann. Jeder Haupttyp des Lebens lässt sich demnach auch als ein *→enger ethischer Lebensbegriff* – im Unterschied zu einem weiten, allgemeinen Lebensbegriff, der alle Phänomene des Lebens umfasst und von Thompson kritisiert wurde – verstehen.

Betrachten wir zur Verdeutlichung, wie dieser *→reproduktionsbezogene Haupttyp des Lebens* – wie ich ihn von nun an nennen werde – funktioniert, zwei Beispiele. Nehmen wir an, wir haben ein frisch herausoperiertes Krebsgeschwür. Dieses besteht aus organischer Materie – Zellen –, ist aber schon mit dem Beginn seiner eigenen Existenz als unabhängiges Gebilde nicht in der Lage, sich als Struktur im

Ganzen zu reproduzieren oder an einem Reproduktionszusammenhang zu partizipieren. Deshalb fällt es nicht unter den reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens (und im Übrigen auch nicht unter den starken Lebensbegriff der Evolutionsbiologie). Insofern dieses Krebsgeschwür, das sich einfach nach einiger Zeit zersetzt, prinzipiell nicht mit einer sinnvollen Bewertungsfigur in Verbindung gebracht werden kann, ist es kein Gegenstand der Ethik, und wir können ihm weder ein gutes noch ein schlechtes Leben zuschreiben, völlig unabhängig davon, ob man diese Entität aus biologischer Perspektive – etwa wenn man einen sehr schwachen oder rein materialen Lebensbegriff vertreten würde – als Lebewesen beschreiben könnte oder nicht.

Ein zweites Beispiel wäre ein Einzeller, der auf einem anderen Planeten aus einer Ursuppe entsteht, aber bereits zu Beginn seiner Entstehung nicht das Potential aufweist, sich zu reproduzieren oder mit anderen Einzellern zu interagieren, der aber bis zur Erreichung einer bestimmten Grenze wachsen und sich – vielleicht unter bestimmten Bedingungen sogar für ewig – selbst erhalten kann. Auch er fällt offensichtlich nicht unter den reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens. In diesem Fall scheint man aber – anders als beim Krebsgeschwür – zumindest spekulieren zu können, ob es nicht doch einen anderen denkbaren Haupttypen des Lebens gibt, der durch eine Bewertungsfigur charakterisiert ist, die dieser Einzeller zumindest theoretisch erfüllen könnte. Tatsächlich könnte man vielleicht sagen, wenn dieser Einzeller ausnahmslos alle seine Spannungen produktiv aufhebt und aus rein internen Ursachen, wie dem programmierten Zelltod, stirbt – was wir in diesem Fall nicht unbedingt als negative Aufhebung seiner Beziehung zur Umwelt begreifen müssten –, dann könnte sein Leben womöglich einen im Ganzen guten Abschluss finden, selbst wenn dies unter den faktischen Lebensbedingungen auf seinem Planeten kaum realisierbar sein mag. Ob die Formulierung einer solchen Bewertungsfigur sinnvoll ist, braucht hier nicht eigens ausdiskutiert werden. Wichtig ist an dieser Stelle nur, das generelle Verfahren zu verdeutlichen, das in solchen Fällen anzuwenden wäre.

Die speziesbezogenen Lebensformen bei Thompson stellen in gewisser Weise auch enge ethische Lebensbegriffe dar, wie hier die Haupttypen des Lebens, da auch sie eine Art Rahmen angeben, der bestimmte Kriterien und Bedingungen enthält, die ein Lebewesen erfüllen muss, um einer bestimmten Bewertungsfigur zu entsprechen. Der Unterschied zur hier vorgestellten Konzeption liegt darin, dass die spezies-essentialistischen Lebensformen bei Thompson durchgängig material bestimmt sind. Das heißt, die Katze fällt schon aus der spezies-essentialistischen Lebensform von Katzen heraus, wenn sie nicht vier Beine aufweist. Demgegenüber sind die Kriterien im hier vorgeschlagenen Modell durchgehend formal und nur das Moment des Schlusssteines – der theoretisch aber auch auf verschiedene Weisen realisiert werden könnte – läuft bei den Lebewesen auf der

Erde auf einen materialen Inhalt hinaus, ist dabei aber eigentlich auch nur eine Erweiterung des formalen Kriteriums.

Auch im hier vorgeschlagenen Modell fällt ein Individuum unter einen Haupttypen des Lebens, ohne diesem aber von Anfang an zu entsprechen (so wie die neugeborene Katze bei Thompson auch noch nicht alle Eigenschaften aufweist, die Katzen eigentlich auszeichnen). Aus diesem Auseinanderfallen leitet sich die teleologische Bezogenheit auf die Realisierung der betreffenden Ziele ab bzw. – wenn diese Einlösung nicht gelingt – eine Defizienz. Während die Lebensform bei Thompson aber unveränderbar und deshalb auch nicht kritisierbar war, die Defizienz also einseitig dem Individuum zugeschrieben werden musste, lässt sich im hier vorgeschlagenen Modell die Kritik ebenso auf die Umwelt beziehen, weil es die konkrete Individuum-Umwelt-Beziehung ist, aus der sich die normativ ausgezeichneten Inhalte ableiten. Eine einseitig auf das Individuum gerichtete Kritik des schlechten Lebens widerspricht damit der dialektischen Betrachtungsweise. Bei der Rede vom ›schlechten Leben‹ geht es methodisch nicht um eine Verurteilung des Individuums – so als sei es deshalb böse (s. a. EFGA II, 1947a, S. 148 f.) –, sondern das Ziel dieser ethischen Urteile ist, so wie auch bei Nussbaum (s. Kap. 3.4), vielmehr eine Schwelle abzuleiten, über die das Leben gehoben werden sollte. Die ethische Kritik des schlechten Lebens des Individuums ist damit immer auch Kritik der Individuum-Umwelt-Beziehung, die eine beschädigende Dynamik entfaltet hat.

Durch die Möglichkeit, verschiedene Haupttypen des Lebens auf ihre Anwendbarkeit auf bestimmte Lebewesen austesten zu können, lassen sich einzelne Vorschläge für diesen oder jenen Methodenbegriff verwerfen. Dennoch bedeutet ein solches Verfahren natürlich nicht, dass wir auch automatisch immer direkt bereits den bestmöglichen, passenden Methodenbegriff zum Verständnis eines bestimmten Phänomens finden. Wir könnten also in einer frühen Phase unserer Diskussion prinzipiell immer noch mit unpassenden Methodenbegriffen arbeiten und dadurch zu verzerrten ethischen Bewertungen kommen. Es bleibt im hier vorgeschlagenen Modell also noch ein Raum erhalten, in dem kontrovers über ethische Bewertungen und die ihnen zugrunde gelegten Methodenbegriffe diskutiert werden kann. Da wir jedoch keine unfehlbare Gottesperspektive einnehmen können, sondern sich unser Verständnis der Wirklichkeit in Auseinandersetzung mit den empirischen Phänomenen weiterentwickelt, scheint mir dieses Verfahren, selbst wenn es fehleranfällig sein mag, dennoch unsere bestmögliche Option zu sein, uns einen Begriff von der Wirklichkeit zu machen. Die eigentliche Problematik bei Thompson, die Wirklichkeit mit den eigenen Methodenbegriffen systematisch zu verfehlen, aber keine Möglichkeiten zur Verfügung zu stellen, dies kritisch zu reflektieren, scheint sich durch ein solches Verfahren – also die Historisierung der apriorischen Elemente der Theorie –

umgehen zu lassen (s. a. Pinkard 2017, S. 339 n15). Wir haben an dieser Stelle in der Auseinandersetzung mit den einfachsten biologischen Lebensformen ein sehr allgemeines Verständnis der Bewertungsfigur gewonnen, die mit dem reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens verbunden ist. Im Folgenden will ich die Probleme diskutieren, die sich scheinbar ergeben, wenn man versucht, diese Bewertungsfigur auch auf Vielzeller anzuwenden.

Beim Vielzeller sind, im Unterschied zum Einzeller, der Tod und die Reproduktion nicht mehr zwingend aneinander gekoppelt, selbst wenn es einige Vielzeller gibt – man denke beispielsweise an Lachse –, die der Tod in der Regel kurz nach der eigenen Reproduktion ereilt. Ein Vielzeller besteht aus einem Verbund einzelner Zellen. Dennoch wäre es verfehlt, zu sagen, jede einzelne dieser Zellen sei ein ethischer Akteur, der durch den Akt der Zellteilung seinem Leben insgesamt eine positive Qualität verleihen würde, so wie wir dies bisher beim Einzeller angenommen hatten. Dies hängt damit zusammen, dass die Zellen des Vielzellers nicht mehr unabhängig voneinander verstanden werden können, sondern ein funktionales Ganzes bilden, das gegenüber seinen einzelnen Teilen neue Eigenschaften aufweist. So kann beispielsweise ein Vogel fliegen, ohne dass eine einzelne seiner Zellen für sich genommen fliegen könnte. Als Kriterien echten Vielzellertums gelten, wie Seidel schreibt, »Spezialisierung der Zellen, Kooperation der Zellen und Ausbildung einer spezifischen suprazellulären Gestalt« (Seidel 2010, S. 206). Deshalb stellt auch die Abtrennung einer einzelnen Zelle eines Vielzellers oder sogar eines Komplexes von Zellen, die beispielsweise zusammen einen Finger konstituieren, keine echte Reproduktion des Vielzellers dar, solange sich dieser Komplex nicht unabhängig von der ursprünglichen Struktur als eigenständiges System erhalten und reproduzieren kann. Nur wenn aus dem Vielzeller ein intern organisiertes System hervorgeht, das wiederum zu Selbsterhaltung, Stoffwechsel und Reproduktion fähig ist, kann man also von einer Reproduktion des Vielzellers als Struktur sprechen (s. a. ebd., S. 228 f.).

Anders als beim Einzeller ist die erfolgreiche Reproduktion bei Vielzellern – zumindest bei solchen, die sich sexuell fortpflanzen – auch nicht mehr so eng mit dem eigenen Lebenszyklus verwoben wie beim Einzeller. Für den Erfolg der eigenen Reproduktion ist der Vielzeller mitunter auf günstige externe Faktoren angewiesen, etwa dass seine Sexualpartner auch wirklich zeugungsfähig sind, ohne dass er unbedingt in der Lage sein mag, diese externen Faktoren zu kontrollieren. Ein Vielzeller, der immer nur gut konstruierte Attrappen anstelle echter Sexualpartner begattet hat, könnte seine eigenen sexuellen Spannungen vollkommen befriedigt haben, ohne sich dabei tatsächlich erfolgreich fortgepflanzt zu haben. Die eigene erfolgreiche Reproduktion ist demnach nur schwach mit der Beschreibung des Lebenszyklus des Vielzellers verwoben, denn selbst wenn ein Vielzeller subjektiv das Ziel haben mag, den sexuellen Akt auszuführen, kann

man ihm damit noch nicht automatisch unterstellen, dass dieses Verhalten unbedingt auch das Ziel der erfolgreichen Reproduktion – und nicht nur der sexuellen Spannungsabfuhr – enthalten müsste. Vor diesem Hintergrund könnte man behaupten, dass der Vielzeller – anders als der Einzeller – nicht mehr wesentlich auf die eigene Reproduktion bezogen wäre, sondern nur noch auf Selbsterhaltung, Wachstum und vielleicht noch sexuelle Spannungsabfuhr. Dies könnte Zweifel aufwerfen, ob wir Vielzeller sinnvoll unter den reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens bringen können.

Wenn wir uns jedoch die Genese der Vielzelligkeit – und damit auch den Beginn der Entkopplung von Fortpflanzung und Tod – anschauen, erschließt sich uns eine stärkere Beziehung des Organismus auf die Reproduktion. Als Musterbeispiel für die Evolution der Vielzelligkeit gelten bestimmte Mitglieder der Familie der Volvocaceae. Hier kam es mutmaßlich zum ersten Mal zu einer Trennung von Keimbahn und Soma (vgl. Bergfeld & Nick 1999). Die somatischen Zellen dienen, anders als die Keimzellen, nicht der Fortpflanzung, sondern der vegetativen Entwicklung. So produziert der Vielzeller *Volvox carteri* neben den somatischen Zellen in seinem Inneren auch eine Reihe von Keimzellen, die bei ausreichendem Wachstum des Mutterorganismus nach außen gestülpt werden. Das übrigbleibende Gebilde, das unfähig zur weiteren Reproduktion ist, stirbt in der Folge ab, was es der Umwelt – also auch den eigenen Nachkommen – ermöglicht, die im Organismus konzentrierten Nährstoffe aufzunehmen. Scott F. Gilbert schreibt, dass die betreffenden somatischen Zellen eigentlich sogar »Suizid verüben, indem sie eine Reihe von Proteinen synthetisieren, die den Tod verursachen« (Gilbert 1997, S. 19, Übers. d. Verf.). Die absterbende Mutterkugel wurde dabei »oft als ›erste Leiche der Evolution‹ bezeichnet« (Bergfeld & Nick 1999). Die Weitergabe der im Mutterorganismus konzentrierten Nährstoffe scheint mindestens ein wichtiger Faktor gewesen zu sein, warum die Trennung von somatischen Zellen und Keimzellen gegenüber den anderen Einzellern, die keine somatischen Zellen besitzen und deren organisches Material dementsprechend vollständig in den eigenen Nachkommen aufgeht, evolutionär nicht im Nachteil war (vgl. Kirk 1998, S. 61 ff.; 2003, S. 249 f.). Auf diese Weise lässt sich verständlich machen, warum wir annehmen können, dass zumindest bei *Volvox carteri* eine evolutionäre Bezogenheit der somatischen Zellen auf die Keimzellen weiter vorhanden ist.

Auch die spätere Entwicklung, dass bei komplexeren vielzelligen Gebilden nicht mehr alle Keimzellen auf einmal ausgestoßen wurden und es deshalb evolutionär vorteilhaft gewesen sein mag, dass das übrigbleibende Gebilde sich auch nach dem ersten Reproduktionsereignis noch weitererhält, scheint mit der Idee einer weitergehenden Bezogenheit auf die eigene Reproduktion vereinbar. Schließlich hat erst die Evolution – die selbst eine Folge der Reproduktion ist – zu dieser Entkopplung von Tod und Reproduktion geführt. Umgekehrt konnte sich

die potentielle Unsterblichkeit solcher Vielzeller evolutionär nicht durchsetzen. Bei verschiedenen Vielzellern, so auch *Volvox carteri*, würde bereits eine einzige Mutation ausreichen, damit die somatischen Zellen sich potentiell unendlich lange selbst erhalten könnten. Solche Varianten ließen sich in der freien Natur jedoch bislang nicht nachweisen (vgl. Gilbert 1997, S. 19 f.). Auch bei *Podospora anserina* – einem Pilz aus der Gruppe der Asomyceten, der oft als Modellfall genetisch bedingten Alterns herangezogen wird – muss man theoretisch nur zwei Mutationen einkreuzen, damit es nicht zu einem Alterungsprozess kommt (vgl. W. Müller & Hassel 2018, S. 593). Dennoch haben sich interne Mechanismen, die nach einer gewissen Zeitspanne aktiv die Alterung bzw. den Tod des Organismus einleiten, erhalten. Werner Müller und Monika Hassel schließen daraus:

> Tod als programmiertes Ereignis hat eine biologische Funktion. Sexuelle Fortpflanzung bringt laufend neue Genotypen hervor, die möglicherweise leistungsfähigere Lebewesen entstehen lassen. Dieser Chance dürfen die im Augenblick lebenden Organismen nicht auf Dauer entgegenstehen. (W. Müller & Hassel 2018, S. 594)

Diese Überlegungen zur Genese der Vielzelligkeit und des Todes mit Leiche sind aber gar nicht der entscheidende argumentative Punkt, warum wir auch den Vielzeller so verstehen sollten, dass er unter den reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens fällt, sondern können dies nur veranschaulichen. Vielmehr liegt es für uns nahe – da wir hier eine ethische Perspektive eingenommen haben, die nach dem guten Leben des Individuums fragt –, den Vielzeller im Sinne des reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens zu verstehen, weil uns dies ermöglicht, ihn sinnvoll mit einer Bewertungsfigur in Verbindung zu bringen, die er auch tatsächlich realisieren kann. Aufgrund der Evolution, die systematisch Lebewesen hervorbringt, die faktisch ihre Lebensaktivität auf die eigene Reproduktion ausrichten, ist die Spanne dessen, was hier noch als Lebensprojekt infrage kommen könnte, sehr reduziert. Auch die Dinge, die solche Vielzeller in der Welt hinterlassen, – etwa Nester oder Dämme – haben in den meisten Fällen eine funktionale Bedeutung für die Reproduktion oder die Selbsterhaltung, die die Reproduktion letztlich ermöglicht. Darüber hinaus lässt sich darüber streiten, ob die Herstellung eines Nestes – selbst wenn es unabhängig vom Hersteller existiert – so gedeutet werden könnte, dass es die Kriterien für ein in sich aussagekräftiges Lebensprojekt erfüllt, das die negativen Spannungen des eigenen Lebens insgesamt auf höherer Stufe produktiv aufhebt. Eben in diesem Sinne lässt sich jedoch die Reproduktion verstehen, was sich paradigmatisch am Beispiel von Einzellern verdeutlichen ließ.

Wenn die Reproduktion nicht zwingend mit dem Abschluss des eigenen Lebens einhergeht, sondern es mehrere, zeitlich versetzte Reproduktionsereignisse im Leben eines Vielzellers geben kann, bietet es sich an, dies im Sinne der bereits

vorgestellten Etagen-Interpretation zu verstehen. Demnach lässt sich bereits das erste Reproduktionsereignis als möglicher Schlussstein für die eigene Geschichte der Spannungsaufhebung verstehen. Ab diesem Punkt verwirklicht der Vielzeller bereits den starken ethischen Lebensbegriff bzw. den reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens. Das Individuum hat also durch seinen Akt der Reproduktion seinen eigenen Begriff – als sich selbst reproduzierendes Wesen – faktisch eingeholt. Mit dem Begriff, unter den der Vielzeller fällt, ist dabei natürlich ein Methodenbegriff gemeint, den die Ethik aufstellt, um überhaupt ihren eigenen Gegenstand identifizieren zu können. Wenn ein Individuum als möglicher Träger eines guten Lebens identifiziert wird, kommt es zunächst zu einem Auseinanderklaffen von Begriff und Wirklichkeit, woraus im Individuum eine teleologische Bezogenheit auf die Verwirklichung der normativen Ansprüche folgt, die im Moment seiner Identifizierung als ethischem Akteur an es gestellt werden. Durch die Überwindung dieses Zustands – also die Einlösung des eigenen Begriffs, ein sich selbst reproduzierendes Wesen zu sein – ist seine Beziehung zur Umwelt zu einem möglichen produktiven Abschluss gekommen und hat bereits eine insgesamt positive Qualität erreicht, die auch durch aufgetretene negative Spannungen nicht entwertet wird. Das Individuum hat dem Haupttypen des Lebens, auf den wir es beziehen, und der damit einhergehenden Bewertungsfigur entsprochen. Nach diesem herausgehobenen Ereignis kann das Leben weiter fortgesetzt werden, können noch weitere, zusätzliche Güter erreicht werden, kann ein neuer, noch höherer Schlussstein gesetzt werden.

Sicherlich kann darüber hinaus noch ethisch kritisiert werden, wenn das Individuum seinen verbleibenden Möglichkeitsrahmen nicht voll ausschöpft, es also verpasst, weitere Güter zu erlangen, die eigentlich in seiner Reichweite gelegen haben. Dennoch nimmt diese Verfehlung dem Leben nicht mehr seine bereits erreichte Qualität. Man kann hier von einem *insgesamt guten Leben* sprechen – in dem Sinne, dass hierfür der Mindeststandard erfüllt bzw. die entscheidende Schwelle überschritten wurde –, selbst wenn das betreffende Leben noch einen höheren Grad an Vortrefflichkeit erlangen könnte, wenn es gelänge, noch weitere Spannungen produktiv aufzuheben. Gäbe es hingegen kein erfolgreiches Reproduktionsereignis – kein herausgehobenes Moment, das wir als Lebensprojekt deuten können –, dann könnte die negative Spannung, die das Individuum erlebt hat, nicht insgesamt produktiv aufgehoben werden und der Tod müsste als negativer Abschluss des eigenen Lebens gelten, wenn er nicht aus rein internen Ursachen – etwa dem programmierten Zelltod bzw. Alterung – eintritt, sondern unter Mitwirkung externer Ursachen, wie Krankheit oder Tötung, hervorgerufen wird.

Zu sagen, das gute Leben im Sinne der Ethik hänge bei den Lebewesen auf der Erde wesentlich mit einem erfolgreichen Reproduktionsereignis oder der Partizi-

pation an einem Reproduktionszusammenhang zusammen, droht nun, wie man an dieser Stelle einwenden könnte, auf eine vulgäre evolutionistische Ethik hinauszulaufen, wie sie beispielsweise Thompson vermeiden wollte. Dennoch ist die betreffende Bewertungsfigur, die bis hierhin in Auseinandersetzung mit einfachen Lebewesen diskutiert wurde, – also der reproduktionsbezogene Haupttyp des Lebens – so allgemein formuliert, dass diese Bewertungsfigur durchaus einen Anstieg der Komplexität und eine Veränderung der Inhalte zulässt, wenn sie später auf den Menschen angewendet wird. Die allgemeine Bewertungsfigur, die wir hier entwickelt haben, arbeitet schließlich im Grunde mit der Idee des Lebensprojekts, für das bei einfachen Lebewesen aber nur ein Reproduktionsereignis infrage kommt. Zu sagen, dass sich das Leben von Pflanzen und einfachen Tieren wesentlich um Reproduktion drehe, ist aber eigentlich eine relativ triviale, kaum umstrittene Position, die niemanden wirklich überraschen oder schockieren dürfte (vgl. Wuketits 2009, S. 29). In gewisser Weise findet man diese Position ja sogar schon bei Aristoteles (vgl. DA II.4, 415a 26–415b 8; GA II.1, 731b 31–732a 1; s. a. Kullmann 1979, S. 33).

Später in diesem Abschnitt werden wir noch sehen, dass die hier entwickelte ethische Perspektive, die der Reproduktion eine ethische Bedeutung zuspricht, sich dennoch grundlegend von der Perspektive der Evolutionsbiologie unterscheidet. Wenn es in der hier entwickelten ethischen Konzeption darum geht, durch seine eigene Lebensaktivität eine Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen zu schreiben, die sich auf ein Lebensprojekt hin öffnet, das als Schlussstein des eigenen Lebens fungieren kann, lässt sich der Inhalt dieses wesentlich formalen Modells, wenn wir später zum Menschen kommen, natürlich ganz anders füllen (s. Kap. 7.4). Die hier entwickelte Position ist damit also weder evolutionistisch, so als würde sie die Werte der Ethik auf die Werte der Evolutionsbiologie reduzieren, noch ist sie biologistisch, so als würde sie unterstellen, dass die Werte des menschlichen Lebens die gleichen wären wie die Werte im Leben von einfachen, nicht-menschlichen Lebewesen.

Ich will an dieser Stelle noch auf einen Anstieg der Komplexität eingehen, der sich bereits während des Übergangs von Einzellern zu nicht-menschlichen Vielzellern ereignet. Dabei scheinen mir vor allem drei Phänomene diskussionsbedürftig, die mit verschiedenen Reproduktionsstrategien zu tun haben, die bei Einzellern noch nicht auftauchen. Erstens gibt es Vielzeller, die sich gar nicht individuell fortpflanzen, wie z. B. sterile Bienenarbeiterinnen in einem Bienenstaat. Zweitens bedarf es bei vielen Vielzellern notwendigerweise einer Aufzucht des Nachwuchses, damit dieser in die Lage versetzt wird, sich reproduzieren zu können – ohne die Hilfe der Eltern können deren Nachkommen bis zu einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklung nicht selbstständig überleben. Drittens gibt es aber auch Vielzeller, deren Nachwuchs generell nur eine sehr geringe Chance

hat, das adulte Stadium zu erreichen, weshalb diese Vielzeller in der Regel sehr viel Nachwuchs zeugen müssen, um am Ende auch nur einen einzigen Nachkommen zu erhalten, der das fortpflanzungsfähige Alter erreicht. Wie lassen sich diese Phänomene nun in das bislang entwickelte Modell einfügen?

Wir haben bereits in der Darlegung der Besonderheiten des Vielzellertums gesehen, dass die einzelnen Zellen des Vielzellers in ein Ganzes integriert sind, das gegenüber seinen Teilen – den einzelnen Zellen – neue Eigenschaften aufweist, weshalb man sinnvollerweise nur sagen kann, dass sich die Reproduktion dieses Gebildes auf die Reproduktion des Ganzen und nicht bloß seiner einzelnen Teile beziehen muss. Wenn wir dies jedoch bereits zugestanden haben, dann ist es kein großer Schritt mehr, anzuerkennen, dass auch einzelne Vielzeller in ein derartiges, sie umfassendes Ganzes integriert sein können, das neue Eigenschaften hat und sich wiederum als Ganzes reproduziert. In einem solchen Fall – wenn also ein Vielzeller als Teil eines solchen Ganzen begriffen werden kann – kann auch die Partizipation an einem Reproduktionszusammenhang, also einer Art Staat, an die Stelle der eigenen Reproduktion treten. Das heißt, auch wenn sich die einzelne sterile Bienenarbeiterin nicht individuell reproduziert, trägt sie durch ihre im Rahmen des Staatengebildes funktionale Aktivität – etwa das Stechen im Falle von Bedrohung – dazu bei, die Funktionalität des Reproduktionszusammenhangs im Ganzen aufrechtzuerhalten und partizipiert dementsprechend an den Reproduktionsleistungen, die der Staat als Ganzes realisieren kann. Umgekehrt haben die Individuen, die zwar einem solchen Bienenstaat angehören, sich aber faktisch dysfunktional verhalten, ohne eine eigene gültige Lebensform zu begründen, keinen Anteil an den ethischen Gütern des Staates (zumindest wenn es sich dabei überhaupt um ein in sich funktionales Gebilde handelt, das den legitimen Rahmen für die Generierung ethischer Güter darstellt).

Wenn aber die eigene sexuelle Reproduktion gar nicht die zwingende Voraussetzung ist, um ein Lebensprojekt zu verwirklichen, sondern hierfür auch die Partizipation an einem Reproduktionszusammenhang ausreicht, wirft dies die Frage auf, welcher Reproduktionszusammenhang für welches Individuum für eine solche ethisch gültige Partizipation infrage kommt. Man könnte schließlich die These aufstellen, dass beispielsweise der Hase, der sich selbst als Nahrung für einen Wolf hingibt, am Reproduktionszusammenhang dieses Wolfes partizipiere und so ein ethisch gültiges Lebensprojekt verwirkliche. Oder man könnte behaupten, dass ein Vogel, der einen Kuckuck aufzieht, erfolgreich am Reproduktionszusammenhang des Kuckucks partizipieren und auf diese Weise Güter erlangen würde.

Offensichtlich können wir nicht einfach sagen, damit etwas für einen selbst als gültiger Reproduktionszusammenhang infrage komme, müsse dieser Zusammenhang die eigene Lebensform – die eigene reguläre Organisation zur Erlangung von Gütern – *exakt* reproduzieren. Da der Wolf die Lebensform des Hasen

nicht exakt reproduziert, könnte man diesen problematischen Fall zwar durch eine derartige Festlegung ausschließen, dennoch würde ein solches Modell keinen Raum mehr für eine (evolutionäre) Weiterentwicklung der eigenen Lebensform bieten, die sich etwa im Zuge der Fortpflanzung ereignen könnte. Ebenso können wir kaum sagen, damit man sich mit anderen Individuen zu einem Reproduktionszusammenhang zusammenschließen kann, müssten diese Individuen diese oder jene genetische Übereinstimmung mit einem selbst aufweisen oder zu diesem oder jenem Grad genealogisch mit einem selbst verwandt sein, weil wir hier eine willkürliche Festlegung treffen müssten, die drohen würde, viele sinnvolle Zusammenschlüsse zu einem Reproduktionszusammenhang ethisch zu disqualifizieren. Es wäre z. B. durchaus möglich, dass die Mitglieder eines Ameisenstaates untereinander genetisch diverser sind als die Mitglieder sehr nah verwandter, aber voneinander unterschiedener Spezies, die Mitglieder des Ameisenstaates aber trotzdem ein funktionales Gebilde darstellen, das sich als solches reproduziert. Dabei ist eine extrem nahe Verwandtschaft der Arbeiterinnen mit dem Nachwuchs der Königin offenbar keine Voraussetzung dafür, dass sich das betreffende staatliche Gebilde als solches – also mit der Arbeiterinnen-Königinnen-Struktur – reproduziert, weil es beispielsweise auch Bienenstaaten gibt, die mehrere Königinnen aufweisen oder bei denen sich die Königinnen mit mehreren Männchen paaren, also hier unterschiedlich starke Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den Arbeiterinnen vorherrschen. Man kann also nicht sagen, dass die Arbeiterinnen nur deshalb aktiv wären, weil sie auf diese Weise spezifisch die eigenen Gene am stärksten verbreiten würden, sondern für den Zusammenschluss zu einem solchen Reproduktionszusammenhang können auch andere Faktoren entscheidend sein, etwa dass in einem bestimmten Gebiet prinzipiell überhaupt nur eine altruistisch zusammenarbeitende Gruppe überleben kann, so wie dies etwa bei Nacktmullen der Fall zu sein scheint (vgl. Voland 2013, S. 48 f.).

Ethisch gesehen scheint mir vielmehr relevant zu sein, dass die betreffende Partizipation an einem Reproduktionszusammenhang in irgendeiner Weise als Fortsetzung des *eigenen* Lebens auf höherer Stufe angesehen werden kann. Dafür ist nicht unbedingt entscheidend, dass die eigene Lebensform oder die eigenen Gene exakt kopiert werden, selbst wenn beides in der Herstellung eines eigenen reproduktiven Lebensprojektes eine wichtige Rolle spielen kann. Wenn es darum geht, dass das Individuum irgendetwas, was mit ihm selbst zu tun hat, auf eine höhere Stufe bringt, die unabhängig von ihm existiert, dann ist es sicherlich möglich, dies durch die Beisteuerung eigenen genetischen Materials in der Erzeugung eines Individuums zu leisten oder auch dadurch, dass Verwandte, die mit einem selbst eine genetische Übereinstimmung aufweisen, in ihrer eigenen Reproduktionsleistung signifikant unterstützt werden. Dabei braucht es jedoch nicht um exakte Kopien zu gehen, sondern das Endergebnis kann sich in

seinen Eigenschaften durchaus von dem betreffenden Elternteil oder seinen Verwandten unterscheiden, ohne dass dies den ethischen Status dieser Reproduktionsleistung als einem eigenen Lebensprojekt beeinträchtigen müsste. Daneben scheint aber auch ein zweiter Weg denkbar, wie das Individuum etwas Eigenes – unabhängig von der eigenen Genetik – mit einer eigenen Geschichte verbreiten könnte, wenn es nämlich direkt zur Reproduktion der eigenen Lebensform im Sinne einer spezifischen Lebensweise beitragen würde. In diesem Fall müsste allerdings – anders als bei der genetischen Reproduktion – sichergestellt werden, dass die Reproduktion der eigenen Lebensweise tatsächlich als Fortsetzung dieser Lebensform gedacht werden kann. In diesem Fall dürfte sie also inhaltlich keinen fundamentalen Bruch zu der ursprünglichen Lebensform darstellen, um als ethisch gültiges Reproduktionsereignis zu gelten.

Wir könnten uns beispielsweise eine Spezies vorstellen, bei der zwei behaviorale Lebensformen vorherrschen: eine egoistische und eine altruistische. Sagen wir nun, dass ein altruistisches Individuum seine angestammte Gruppe und damit auch seine Verwandten verlässt, zu einer anderen altruistischen Gruppe aufbricht und diese uneigennützig in deren eigener Reproduktion unterstützt, ohne sich aber dabei selbst biologisch zu reproduzieren. Dies mag dazu führen, dass auch in dieser Gruppe Individuen uneigennützig zu anderen nichtverwandten Gruppen aufbrechen und diese unterstützen, was wiederum noch mehr zur Verbreitung dieser behavioralen Lebensform innerhalb der Spezies beiträgt. Es könnte nun sein, dass am Grunde dieses altruistischen Verhaltens eine bestimmte Genetik liegt. Möglicherweise teilen beide dieser altruistischen Gruppen ein bestimmtes Gen, das durch den Austausch altruistischer Gruppenmitglieder gefördert wird. Dennoch wäre das nicht entscheidend, sondern es könnte auch sein, dass in den verschiedenen altruistischen Gruppen unterschiedliche genetische und nicht-genetische Faktoren das gleiche funktionale Ergebnis haben, nämlich gruppenübergreifendes altruistisches Verhalten. In einem solchen Fall wäre ein derartiges nicht-genetisch orientiertes Lebensprojekt allerdings gescheitert, wenn die Nachkommen der anderen Gruppe letztendlich eine qualitativ andere Lebensform aufweisen oder annehmen würden, also etwa die egoistische. In diesem Fall könnte man den Beitrag zur Reproduktion dieser anderen Gruppe nicht als gültiges eigenes Lebensprojekt deuten, weil dann nichts Eigenes mehr eine produktive Aufhebung auf höherer Stufe erfahren hätte. Dies schließt aber im Übrigen nicht aus, dass sich diese altruistische Lebensform nicht auch in gewisser Weise weiterentwickeln dürfte, solange sie eben nicht in eine egoistische Lebensform umschlägt. Faktisch wird das ethische Verfolgen derartiger nicht-genetisch orientierter Lebensprojekte jedoch immer ein Randphänomen sein, wenn es nicht gleichzeitig auch eine evolutionäre Komponente aufweist. Auf diese Weise lässt sich nun auch der Fall mit dem Vogel

beurteilen, der einen Kuckuck aufzieht. Das Verhalten dieses Vogels führt in keiner Weise zur Reproduktion von irgendeiner Besonderheit, die ihm spezifisch zu eigen wäre – also weder zur Reproduktion seiner eigenen Gene noch seiner eigenen Lebensform –, weshalb sein Verhalten auch nicht als Beitrag zu einem eigenen Lebensprojekt gedeutet werden kann, das die Spannung seines eigenen Lebens produktiv auf höherer Stufe aufheben würde. Das Gedeihen des Kuckucks realisiert für den Vogel selbst dementsprechend keine ethischen Güter.

Kommen wir nun zum zweiten Phänomen. Die bisherige Argumentation schien darauf hinauszulaufen, dass bereits durch den bloßen Akt der eigenen Reproduktion ein Lebensprojekt abgeschlossen wird, das als ethischer Schlussstein des eigenen Lebens fungieren könnte. Diese Position scheint aber absurd, wenn das Austragen und die anschließende Aufzucht der Jungen notwendige Bedingungen dafür sind, dass diese ein von den Eltern unabhängiges Leben führen und sich ihrerseits reproduzieren können. Damit eine Entität ins Leben gerufen wird, die unabhängig von einem selbst existiert und in diesem Sinne als Fortsetzung der eigenen Geschichte der Spannungsaufhebung auf höherer Stufe gedeutet werden kann, scheint es also entscheidend zu sein, dass diese Entität auch tatsächlich ein eigenes, unabhängiges Leben führen kann. Erst dann, wenn der eigene Nachwuchs tatsächlich hierzu in die Lage versetzt worden ist, wäre das eigene ethische Lebensprojekt erfolgreich abgeschlossen. Was ist jedoch der Zeitpunkt, ab dem diese Unabhängigkeit vorliegt? Man könnte vermuten, diese Unabhängigkeit sei spätestens dann gegeben, wenn sich der eigene Nachwuchs selbst erfolgreich reproduziert hat. Aber wenn die eigene Reproduktion erst als erfolgreich gelten würde, wenn sich auch der eigene Nachwuchs erfolgreich reproduzieren konnte, sich aber dieser ebenfalls erst erfolgreich reproduziert hätte, wenn sich wiederum dessen Nachwuchs erfolgreich reproduzieren konnte, hätten wir eine endlose Kette, bei der sich nie entscheiden würde, ob sich ein Individuum *wirklich* erfolgreich reproduziert hat oder nicht. In unserem Universum würde dies letztlich dazu führen, dass am Ende alle diese Ketten entwertet werden würden, weil unser Universum aller Voraussicht nach nicht die Bedingungen für die ewige Fortsetzung des Lebens bietet (vgl. Bauberger 2009, S. 138, 194 f.). Folglich kann es nur darum gehen, dass ein Nachkomme alle Mittel erwirbt, die ihn theoretisch in die Lage versetzen würden, sich zu reproduzieren, ohne dass dies auch tatsächlich erfolgreich eingelöst werden müsste. Das heißt, die Unabhängigkeit wäre erreicht, wenn ein Nachkomme für sich selbst sorgen und sich zumindest theoretisch reproduzieren könnte, ohne dabei auf die Hilfe der Eltern angewiesen zu sein. In der Regel mag dieser Punkt mit dem Einsetzen der reproduktiven Reife erreicht sein. Eine ähnliche Position beschreibt auch Seidel:

> [Es] stellt sich [..] die Frage: Wann ist das Entwicklungsziel erreicht? Wann ist aus der Ausgangsform des Keims die Vollform des ›fertigen‹ Organismus geworden? [...] Biologisch gilt als Entwicklungs*terminus* der Erwerb der Reproduktionsfähigkeit: Wird nämlich der individuelle Organismus als ›fortpflanzungsfähiger Naturkörper‹ verstanden, so ist das Entwicklungsziel mit der Erlangung der Fortpflanzungsfähigkeit [...] erreicht. (Seidel 2010, S. 301 f.)

Dieses Kriterium scheint sich auch auf das dritte Phänomen anwenden zu lassen, also die Fälle, bei denen anstelle einer langwierigen Aufzucht stattdessen sehr viele Nachkommen gezeugt werden, von denen jedoch in der Regel nur sehr wenige überleben. Selbst wenn die Nachkommen in diesem Fall von Geburt an unabhängig von den Eltern existieren und sich selbst versorgen können, können wir dennoch sagen, dass ihr Überleben zu einem gewissen Grad von Entscheidungen ihrer Eltern abhängt, indem diese ihren Nachkommen nämlich eine mehr oder weniger passende Umwelt zur Verfügung stellen, die aber in den meisten Fällen zu schlecht sein wird, um ein Überleben bis zur Erlangung der reproduktiven Reife zu ermöglichen (s. Kap. 4.1.5). Wenn die Eltern diese passende Umwelt selbst nicht direkt herstellen können, scheint ihnen in einem solchen Fall nichts anderes übrigzubleiben, als so viele Nachkommen in die Welt zu setzen, bis zumindest einer von diesen alle Mittel erwerben kann, sich selbst zu reproduzieren, selbst wenn sie von diesem Erfolg womöglich gar nicht mehr informiert werden.

Damit haben wir zentrale Besonderheiten in der ethischen Beurteilung nichtmenschlicher Vielzeller behandelt und können zurückkommen auf die Abgrenzung dieser ethischen Überlegungen von der Evolutionsbiologie. Worum es in dem Konzept ethischer Haupttypen des Lebens gerade nicht geht, ist, dass man ein Individuum dann ›gut‹ nennen könne, wenn es evolutionäre Trends setzt. Es geht vielmehr darum, dass das Individuum gemäß einer bestimmten allgemeinen Bewertungsfigur lebt, nämlich einer solchen, die eine bestimmte Art von positivem Abschluss finden kann. Und dafür ist es nicht zwingend erforderlich, besonders viele Nachkommen durchzubringen, sondern es geht darum, ein eigenes ethisch gültiges Lebensprojekt zu verwirklichen, was weder die individuelle noch die biologische Fortpflanzung zwingend voraussetzt.

Das hier vorgeschlagene ethische Modell geht deshalb nicht in der Evolutionsbiologie auf, weil es rein internalistisch über das Individuum läuft. In Evolutionstrends erfolgreich zu sein, ist etwas, das sich erst *relativ* zu dem Erfolg von anderen Mitgliedern der eigenen Spezies ergibt, über den das einzelne Individuum gar nicht verfügen kann. Auch ein Individuum, das sich nicht in einem Evolutionstrend durchsetzt, kann im hier vorgestellten Modell ein gutes Leben erlangen, wenn es bestimmte grundlegende Kriterien erfüllt. Selbst wenn es so wäre, dass ein Individuum in seinem Leben bloß einen einzigen Nachkommen hätte, während im Vergleich zu ihm die anderen Mitglieder seiner Spezies im Durchschnitt doppelt oder dreimal so viele Nachkommen aufweisen würden, hätte es trotzdem

dem reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens entsprochen und seinem Leben eine insgesamt positive Qualität verliehen, selbst wenn man womöglich noch ethisch kritisieren könnte, dass es in anderen Punkten unter dem eigenen Potential geblieben ist, das sich in Auseinandersetzung mit der Umwelt gebildet hat. Im Übrigen bedeutet diese geringe Reproduktionsrate nicht unbedingt, dass es niemals passieren könnte, dass die Nachkommen dieses Individuums nicht doch evolutionäre Trends setzen *könnten*, etwa wenn diese eine dominante Mutation tragen, die ihren positiven Effekt erst im Rahmen einer in Kürze auftretenden Umweltveränderung erlangen wird. Evolutionsbiologie und Ethik beziehen sich dennoch auf grundlegend verschiedene Ebenen.

Damit haben wir an dieser Stelle ein allgemeines Verständnis von der Rahmenteleologie ethischer Lebensbegriffe auf der Ebene biologischer Lebensformen. In den folgenden beiden Abschnitten soll es nun genauer um die Spannungen und die Formen der Teleologie gehen, die mit den anderen Beziehungsseiten – dem Individuum und der Lebensform – verbunden sind.

5.2 Die negative Teleologie des Individuums

Die negative Teleologie, die mit der Beziehungsseite des Individuums verbunden ist, haben wir in Grundzügen bereits in unserer Diskussion der Rahmenteleologie ethischer Lebensbegriffe behandelt. Das *→formale Kriterium des guten Lebens* – eine Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen – wurde im vorherigen Abschnitt am Beispiel von Spannungen diskutiert, die von der Beziehungsseite des Individuums ausgehen. Da diese Spannungen jedoch mitunter zu vielfältig sind, um alle einzeln produktiv aufgehoben werden zu können, brauchte es ein strukturierendes Moment – die Ausrichtung auf ein Lebensprojekt, dessen Verwirklichung wir als *→materiales Kriterium des guten Lebens* charakterisiert hatten –, mit dessen Hilfe auch negative Momente in das gute Leben integriert werden können, sich die Spannungen noch einmal in einen größeren Kontext stellen und in ihrer Bedeutung, die sich aus ihrem Beitrag zur Realisierung dieses Lebensprojekts ergibt, gewichten lassen. Daraus könnte nun allerdings der Eindruck entstehen, das formale Kriterium würde einfach im materialen Kriterium aufgehen. Wenn wir nun den Fokus auf die Beziehungsseite des Individuums richten, lässt sich allerdings zeigen, dass die Fortschreibung der Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung innerer Spannungen eine bleibende, eigenständige Bedeutung behält. Da wir aber bislang mit einem vagen Verständnis innerer Spannung gearbeitet haben, muss in diesem Abschnitt zunächst genauer dargelegt werden, was unter einer solchen Spannung zu verstehen ist und welche Rolle sie im Leben der verschiedenen Lebewesen spielt.

Die innere Spannung des Individuums habe ich im vorherigen Abschnitt am Beispiel subjektiver Gefühle – etwa des Leidens oder des Hungers – verdeutlicht, wie sie bei vielen Tieren vorkommen. Damit ist jedoch nur eine bestimmte, intuitiv verständliche Ausdrucksweise dieser Spannung angesprochen. Einzeller, aber auch viele Vielzeller, wie beispielsweise Pflanzen, weisen hingegen kein subjektives Bewusstsein auf, das aber erforderlich wäre, um ein derartiges spannungsvolles Gefühl erleben zu können. Inwiefern kann man dann aber noch sinnvollerweise von einer inneren Spannung bei diesen Individuen sprechen, auf die das hier entwickelte Modell auch anwendbar sein soll?

Die Spannung, um die es uns geht, drückt in erster Linie ein objektives Moment aus, nämlich eine Beziehungsstörung, die zwar durch das Bewusstsein des Subjekts gespiegelt werden kann, deren angemessenes, korrektes Verständnis aber eigentlich erst durch die Einnahme der Perspektive der Ethik möglich wird. Eine solche objektivistische Perspektive ist nicht unbedingt ungewöhnlich. Im Rahmen einer politischen Perspektive könnte es beispielsweise in ganz analoger Weise sinnvoll sein, die Beziehung von Sklaven und Sklavenhaltern als spannungsvoll zu charakterisieren, weil sie sich wesentlich durch einen objektiven Gegensatz ihrer Interessen auszeichnet, auch wenn womöglich vorübergehend einzelne Sklaven diese Spannung subjektiv nicht wahrnehmen mögen. Auf der Ebene der Ethik gibt es nun auch einen objektiven, fundamentalen Konflikt, der die Quelle ethischer Spannungen darstellt, nämlich den Konflikt zwischen der Gütererlangung des Individuums und der ihm gleichgültig oder feindlich gegenüberstehenden Umwelt. Nur durch eine bestimmte Austragung dieses spannungsgeladenen Konfliktes – wenn die betreffende Spannung produktiv aufgehoben wird und in eine Fortschrittsgeschichte integriert werden kann, die sich auf ein Lebensprojekt hin öffnet – kann das Individuum ethische Güter realisieren und seinem Leben insgesamt eine positive Qualität verleihen. Auch hier mag ein Individuum mitunter nicht subjektiv wahrnehmen, dass sein Stoffwechsel mit der Umwelt gestört oder seine Außenhülle verletzt ist, etwa wenn es gerade im Koma liegt. Trotzdem lässt sich auf ethischer Ebene beschreiben, dass ein Anhalten oder eine Verschlimmerung dieses Zustandes die weitere Güterrealisierung, auf die das Individuum teleologisch bezogen ist, unterbindet und deshalb eine Beschädigung ausdrückt. In den meisten Fällen – und deshalb lohnt es sich, die Beziehung von Individuum und Umwelt in Richtung der verschiedenen Beziehungsseiten auszuleuchten – wird sich jedoch aber faktisch auch irgendeine Form der Spannung im Individuum selbst vorfinden lassen, die von ihm in eine Aktivität umgewandelt werden kann und darauf abzielt, die Spannung irgendwie zu überwinden. Die Ethik hat in diesem Kontext die Funktion, spezifisch die produktive Aufhebung dieser Spannung normativ auszuzeichnen.

Das Vorliegen einer derartigen inneren Spannung im Individuum ist allerdings – selbst wenn sie oft eine eigenständige Rolle spielen mag – keine notwendige Bedingung für die Funktionsfähigkeit des Modells dialektischer Teleologie, da wir bereits allein mit den →*engen ethischen Lebensbegriffen* völlig unabhängig vom Auftreten einer inneren Spannung aufseiten des Individuums die Individuum-Umwelt-Beziehung als wesentlich spannungsvoll charakterisieren können. Eine objektive ethische Spannung entsteht bereits dadurch, dass das Individuum mit dem Beginn seiner Existenz – seiner Identifikation als ethischem Akteur – auf einen bestimmten Haupttypen des Lebens bezogen wird, diesen jedoch gleichzeitig noch nicht realisiert. Aus diesem Auseinanderklaffen von dem für das Individuum gültigen (Methoden-)Begriff und seiner faktischen Wirklichkeit erschließt sich aus der ethischen Perspektive eine teleologische Bezogenheit des ethischen Akteurs auf die Verwirklichung seines Begriffs – also auf den jeweiligen Haupttypen des Lebens –, der die für den Akteur gültige Bewertungsfigur angibt. Selbst bei einem äußerst einfach strukturierten Einzeller, der keine internen Mechanismen hat, um auf bestimmte negative Umweltbedingungen mit einer gerichteten Aktivität zu reagieren, – dem wir also keine innere Spannung zuschreiben können – ließe sich bei seinem durch externe Einflüsse verursachten Tod also dennoch feststellen, dass die Individuum-Umwelt-Beziehung gestört war, dass sie einen negativen Abschluss gefunden hat, weil der Einzeller den für ihn gültigen ethischen Lebensbegriff nicht erfüllt hat. Liegt aber im Individuum selbst eine innere Spannung vor, erschließt uns dies eine weitere Ebene von Dynamiken im Modell dialektischer Teleologie. Dabei scheint es mir sinnvoll zu sein, bereits bei Pflanzen zuzugestehen, dass hier in Auseinandersetzung mit der Umwelt objektiv eine innere Spannung vorliegen kann, selbst wenn diese Spannung nicht subjektiv durch ein eigenes Bewusstsein reflektiert wird.

In der biologischen Diskussion gibt es ein Konzept, das sich hier aufgreifen lässt, um ein Verständnis von der inneren Spannung zu erlangen, die auch bei Pflanzen auftreten kann: das Konzept des *Stresses.* Eine Besonderheit von Pflanzen besteht darin, dass sie, anders als Tiere, auf sich verschlechternde Umweltbedingungen nicht einfach mit einem Ortswechsel reagieren können, sondern in der Lage sein müssen, diesen Zustand zumindest für einen bestimmten Zeitraum zu ertragen bzw. an Ort und Stelle darauf zu reagieren (vgl. Mosa et al. 2017, S. 3). Der Begriff des Stresses in der Biologie ist eigentlich abgeleitet aus der Physik und Mechanik. Dort bezeichnet Stress »die in einem Körper erzeugte innere Spannung [...] bei Einwirkung einer äußeren Kraft« (Larcher 1987, S. 158). Bei einem elastischen Material mögen die Auswirkungen dieses Stresses bis zu einem bestimmten Punkt, an dem auch ein Elastikband reißen würde, reversibel sein, während sich plastische Materialien dauerhaft verformen mögen und harte Ma-

terialien aufgrund des Stresses, dem sie ausgesetzt sind, zerbrechen (vgl. Mosa et al. 2017, S. 3). In einem weiten, technischen Sinne kann man Stress in Bezug auf Pflanzen so definieren, dass er einen Beanspruchungszustand bezeichnet, der zunächst zu einer Destabilisierung führt und auf Dauer gesehen – zumindest wenn die Pflanze nicht darauf reagieren würde – die Pflanze in ihrer Funktionalität beeinträchtigen würde, sie also beschädigte oder sogar ihren Tod hervorriefe (vgl. Larcher 1987, S. 160; s. a. Mosa et al. 2017, S. 3). Dabei gibt es, abhängig von der Pflanze, verschiedene Mechanismen, die es ihr ermöglichen, auf Stressoren in einer Weise zu reagieren, um ihre eigene Funktionalität zu bewahren, solange sich das Ausmaß der Stressoren im Toleranzbereich der Pflanze bewegt. Überhaupt haben Pflanzen vielfältige Möglichkeiten, um über den Kontakt mit verschiedenen Stimuli – wie Licht, Gravitation, mechanischen Reizen – Informationen über ihre Umwelt zu erhalten, diese mit ihrem eigenen internen Zustand abzugleichen und in der Folge spezifisch auf die betreffende Situation zu reagieren (vgl. Trewavas 2009, S. 610; s. a. Trewavas 2014, Kap. 9; Kraut 2018, S. 37). Wie Daniel Chamovitz schreibt, haben Pflanzen zwar

> kein Zentralnervensystem, […] kein Gehirn, das Informationen für ihren gesamten ›Körper‹ koordiniert. Dennoch sind die verschiedenen Teile aufs Engste miteinander verbunden, und Informationen über Licht, chemische Stoffe in der Luft und Temperatur werden ständig zwischen Wurzeln und Blättern, Blüten und Stängel ausgetauscht, damit die Pflanze sich optimal auf ihre Umwelt einstellen kann. (Chamovitz 2013, S. 13)

Im Allgemeinen lassen sich drei verschiedene Phasen der Auseinandersetzung von der Pflanze mit einem Stressor unterscheiden. Die erste Phase lässt sich als *Reaktionsphase* bezeichnen. Bei einer ausreichenden Belastung, »die in einer Abweichung von der Funktionsnorm besteht und eine Abnahme der Vitalität zur Folge hat« (Larcher 1987, S. 160), kommt es zunächst zu einer Alarmreaktion. Die zweite Phase könnte man, wenn die Belastung anhaltend ist, als *Widerstandsphase* bezeichnen. In diesem Zuge werden »wachstumsfördernde[.] Stoffwechselprozesse[.] auf Abwehr- und Erhaltungsreaktionen [umgestellt]« (Kallhoff 2002, S. 66), wobei im Erfolgsfall durch die eingeleiteten Anpassungsvorgänge »zunächst das Normalverhalten wieder hergestellt wird und dann die Widerstandskraft gesteigert ist« (Larcher 1987, S. 160). Zuletzt kommt es zu einer *Endphase*, »die beim Nachlassen der Belastung zur Wiederherstellung des unabgehärteten Ausgangszustandes […] oder aber bei extremer Dauer bzw. Intensitätszunahme der Belastung zur Schädigung und zum Tod führt« (ebd.).

Die Rede von Pflanzenstress unterstellt natürlich nicht, die Pflanze hätte irgendwelche spannungsvollen, subjektiven *Gefühle* – schließlich besitzt sie, wie bereits erwähnt, kein zentrales Nervensystem, das dafür Voraussetzung wäre. Solche subjektiven Gefühle ermöglichen den *bewussten* Umgang mit einer inneren

Spannung. In vielen Fällen – zumindest würde dies einen evolutionären Vorteil darstellen – spiegelt ein spannungsvolles subjektives Gefühl eine reale körperliche Spannung, die auch unabhängig vom Gefühl, etwa wenn man in ein Koma versetzt wird, objektiv im Körper wurzelt und beispielsweise eine Verletzung anzeigt. Es wäre also ein Fehler, das Gefühl selbst für die eigentliche bzw. die einzige relevante Spannung zu halten – so als wäre das Problem, das mit der Verletzung entstanden ist, behoben, wenn man nur ein Schmerzmittel erhalten hätte. Dementsprechend können wir durchaus anerkennen, dass auch Individuen, die kein spannungsvolles Bewusstsein aufweisen, – etwa Pflanzen oder Tiere ohne Schmerzempfinden – durch eine innere Spannung gekennzeichnet sein können, die sich objektiv in ihrem Körper abspielt. Das Konzept des Pflanzenstresses fasst ebendiese objektive Dimension der Spannung und auch aus ethischer Perspektive lässt sich dieses Konzept verwenden, da die Beeinträchtigung der eigenen Funktionalität zugleich die Fähigkeit des Individuums, ethische Güter zu erlangen, betrifft.

So wie das entscheidende Moment am spannungsvollen Bewusstsein ist, dass es den Organismus zu einer bewussten Reaktion, zu einer Aktivität verleitet, die der Auflösung der Spannung dient, gibt es bei der Pflanze auf unbewusster Ebene analoge Prozesse, die sowohl die Entdeckung eines Stressors beinhalten als auch eine gerichtete Reaktion darauf einleiten. Das entscheidende Moment ist hier, dass der Organismus aktiv auf seine gestörte Beziehung zur Umwelt reagiert, mit einer Aktivität, die geeignet ist, die Störung zu beheben. In einem technischen Sinne können wir das, was den Organismus zu einer solchen gerichteten Aktivität verleitet, als innere Spannung – oder eben Stress – bezeichnen, ganz gleich, ob es sich dabei um bewusste oder unbewusste Prozesse handelt, die diese Aktivität hervorbringen. Angela Kallhoff schreibt, dass die Pflanzen in einem bestimmten Sinn ›gezielt‹ auf Umwelteinwirkungen reagieren, insofern die »Schutz- und Abwehrreaktionen nicht nur das Überleben von Pflanzen [ermöglichen]«, sondern auch zu einer »optimalen Nutzung der gegebenen Umweltfaktoren für die weitere Entwicklung der Pflanze [führen]« (Kallhoff 2002, S. 68). Da diese Strategien aber »nicht gezielte Modulierungen von Reaktionsmöglichkeiten sind« – also in gewisser Weise einfach automatisch in der Pflanze ablaufen –, »ist es nicht möglich, der Pflanze ein intentionales Verhalten oder ein Streben nach der Verwirklichung guten Lebens zuzuschreiben« (ebd.). Dennoch könne man sagen, dass die Pflanze versuche, ihr »Gedeihen aktiv zu realisieren«, womit Kallhoff meint, dass die eigenen Lebensprozesse von der Pflanze

> zugunsten der Verwirklichung des Gedeihens systematisch moduliert werden, ohne dass es sich um eine reflektierte Steuerung des Systems handelt. Aktivität besteht auf der molekularen Ebene in der Expression bestimmter Gene, so dass über den Stoffwechsel Anpassungsreaktionen realisiert werden. Aktivität bedeutet hingegen nicht, dass das System Pflanze unabhängig von

Reizmustern reagieren kann, vielmehr werden Reaktionen durch eine chemische Signalerkennung initiiert. (Kallhoff 2002, S. 68 f.)

Die bewusste Formulierung eines Ziels durch einen ethischen Akteur ist im Rahmen der hier formulierten objektivistischen Theorie nicht entscheidend, um ein Individuum teleologisch auf ethische Güter zu beziehen (s. a. Kraut 2018, S. 37). Aus der biochemischen Perspektive könnte man die Vorgänge innerhalb der Pflanze sicherlich wertfrei beschreiben. Da wir jedoch hier eine ethische Perspektive eingenommen haben, die vermittelt durch den starken ethischen Lebensbegriff die Pflanze bereits bei ihrer Identifikation als ethischem Akteur teleologisch auf die Realisierung ethischer Maßstäbe bezieht, lässt sich diese gerichtete Reaktion ethisch interpretieren. Mit Verweis auf das Konzept des Stresses scheint man den allermeisten Lebewesen auf der Erde zugestehen zu können, dass in ihrem Leben innere Spannungen auftreten, da Individuen ständig in gerichteter Weise auf ihre Umwelt reagieren, die ohne diese Reaktion drohen würde, sie zu vernichten oder sie in ihrer Funktionalität zu beeinträchtigen.

Nachdem wir nun ein klareres Verständnis davon bekommen haben, was unter der inneren Spannung des Individuums im hier vorgeschlagenen Modell zu verstehen ist, möchte ich nun noch auf einige Punkte eingehen, die die Rolle des Individuums in der bisher entwickelten Bewertungsfigur betreffen und die sich vor diesem Hintergrund besser erklären lassen. Man könnte an dieser Stelle möglicherweise einwenden, dass eine Pflanze, die Stressoren ausgesetzt war und dadurch beschädigt worden ist, doch offensichtlich ein schlechteres Leben gehabt habe – also weniger Güter erlangt hat – als eine Pflanze, die nicht von derartigen Stressoren betroffen wurde. Die passende Bewertungsfigur für die Pflanze, so könnte man behaupten, wäre dementsprechend nicht die produktive Aufhebung von Spannungen und gestörten Beziehungen – wenn die Pflanze also z. B. die Auseinandersetzung mit Stressoren überlebt und sich trotzdem reproduzieren kann –, sondern vielmehr eine Bewertungsfigur, die darauf abzielt, dass sie in ihrem Leben überhaupt nicht mit Stressoren konfrontiert wird. Nur ein vollkommen stressfreies Leben wäre demnach ein gutes Leben.

Eine allgemeine Antwort auf diesen Einwand lässt sich bereits aus der bisherigen Argumentation antizipieren. Zum einen ist eine Umwelt ohne Stressoren ein Ideal, das in diesem Fall extern an die Pflanze herangetragen wird, mit ihrer konkreten Lebensrealität nichts zu tun hat und das sie auch nicht selbst herbeiführen kann. Zum anderen besteht auch ohne konkrete Stressoren – also externe Faktoren, die, wenn auf sie nicht reagiert wird, zum Verlust der eigenen Funktionalität oder zum Tod führen würden – trotzdem ein wesentlicher Konflikt zwischen Individuum und Umwelt, weil sich das Individuum auch so die betreffenden Stof-

fe aus der Umwelt zu eigen machen muss, um sich als System von der Umwelt weiter abzugrenzen. Auch eine Pflanze, die nicht spezifisch mit Stressoren konfrontiert ist, muss in diesem Sinne aktiv werden, indem sie beispielsweise keimt und wächst. Selbst wenn sie hierbei nicht noch einmal durch ungünstige externe Faktoren aktiv blockiert wird, trägt sie auf diese Weise einen Konflikt mit ihrer Umwelt aus. Dennoch können wir an dieser Stelle, an der wir uns nun konkreter mit den inneren Spannungen von Individuen beschäftigen, die bisherige allgemeine Antwort auf diesen Einwand erweitern.

In der philosophisch-biologischen Diskussion des Pflanzenstresses wird anerkannt, dass die Auseinandersetzung mit Stressoren zum Leben von Pflanzen schlicht dazugehört. Darüber hinaus wird aber auch die *positive* Dynamik betont, die im Zuge dieser konflikthaften Auseinandersetzung angestoßen werden kann. Walter Larcher zufolge lässt sich der Stress als »notwendiger Trainingsanreiz im Leben [auffassen]« (Larcher 1987, S. 166). Ein bestimmtes Maß an Belastung stellt für die Pflanze keinen Schaden dar und solange sie sich wieder regenerieren kann, führt dies zur Abhärtung der Pflanze und erhöht ihre Stoffwechselaktivität (vgl. Lichtenthaler 1988, S. 130; Kallhoff 2002, S. 67). In diesem Sinne gibt es also konstruktiven Stress, weshalb ein bestimmter Umwelteinfluss – etwa Schädlingsbefall – auch nicht einfach a priori als negativ für die Pflanze angesehen werden kann, etwa wenn sie in der Lage ist, diesen Stress gut zu bewältigen (vgl. Strasser et al. 1999, S. 82 f.). Die Erkenntnis, dass beispielsweise die Belastung der Muskeln notwendig ist und »zur Erhaltung der Funktionstüchtigkeit und zur Steigerung der Anpassungsfähigkeit beiträgt«, gilt Larcher zufolge »für alle Bereiche der Biologie. Mangel an Streß führt zur Abwehrschwäche. Extrembelastungen üben andererseits den größten Abhärtungseffekt aus […].« (Larcher 1987, S. 166) Umgekehrt werden Pflanzen, »die unter artifiziellen Bedingungen extrem stressarm gehalten werden, [..] nicht nur anfällig, sondern zeigen beispielsweise auch Wachstumsanomalien« (Kallhoff 2002, S. 67).

Stressbelastung kann für Pflanzen als alltägliche Situation gelten (vgl. Kallhoff 2002, S. 67). Gelingt es der Pflanze, sich auf ein bestimmtes Maß an Stress einzustellen, mit dem sie an ihrem spezifischen Ort konfrontiert ist und das sich noch in ihrem Toleranzbereich bewegt, kann sie trotz der Belastung ihre Funktionalität bewahren, auch wenn sie dabei möglicherweise z. B. nicht so hoch wächst wie andere Mitglieder ihrer Spezies (vgl. Lichtenthaler 1996, S. 8). Larcher schreibt: »Wenn nicht eine akute Überbeanspruchung zum Tod führt, kommt es im Streß zum Einpendeln auf ein neues Regelniveau.« (Larcher 1987, S. 164; s. a. Kallhoff 2002, S. 67) Aus der Auseinandersetzung mit dem Stressor geht die Pflanze verändert hervor, sie regeneriert sich und erreicht in diesem Zuge einen neuen physiologischen Standard bzw. eine veränderte Widerstandskraft (vgl. Lichtenthaler 1996, S. 8). Schließlich treten neue Stressereignisse auf »und diese wiederum er-

fordern eine Reorientierung des Standards der Physiologie der Pflanze hin zu einem neuen ›Optimum‹ innerhalb der begrenzten Möglichkeiten, die durch den Stress als einengende Randbedingung gesetzt werden« (Lichtenthaler 1996, S. 8, Übers. d. Verf.). An dieser Stelle begegnet uns auch in der Biologie die Beschreibung einer Dynamik, die wir leicht in das Bild einer Kette produktiver Aufhebungen von Spannungen auf immer höheren Stufen einfügen können, das dem formalen Kriterium des guten Lebens zugrunde liegt.

Wenn die Auseinandersetzung mit Stressoren die Pflanze besser auf neue Auseinandersetzungen vorbereitet, zeigt sich darin idealtypisch, wie sich derartige eigentlich negative Momente in der Beziehung von Individuum und Umwelt in eine Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen integrieren lassen. Diese Integrationsleistung setzt jedoch den erfolgreichen Abschluss eines Lebensprojektes voraus. Wenn die Pflanze stirbt, bevor es ihr gelingt, sich erfolgreich zu reproduzieren, muss der Tod der Pflanze als negativer Abschluss des eigenen Lebens gewertet werden, als negative Auflösung ihrer spannungsvollen Beziehung mit der Umwelt. Eine dauerhafte Abnahme der Funktionalität der Pflanze in Auseinandersetzung mit einem Stressor muss hingegen nicht per se verhindern, dass diese ihrem Leben dennoch eine insgesamt positive Qualität verleihen kann, wenn es der Pflanze nämlich trotzdem gelingt, das materiale Kriterium zu erfüllen. Gelingt dies jedoch nicht, würde sich ein solches Ereignis als Teil einer Geschichte herausstellen, die letztlich als Verfallsgeschichte gedeutet werden muss. Wenn der ethische Akteur keinen Spielraum in der Auseinandersetzung mit der Umwelt hat, weil er nur gesetzmäßig oder quasi-automatisch auf sie reagiert, hängt das formale Kriterium also stark mit dem materialen Kriterium zusammen. Ohne Erfüllung des materialen Kriteriums ist eine Erfüllung des formalen Kriteriums – außer wenn es überhaupt keine negativen Momente in der Beziehung von Individuum und Umwelt gegeben hätte – nicht möglich.

Dennoch gewinnt das formale Kriterium wieder eine eigenständige, unabhängige Bedeutung, sobald das materiale Kriterium erstmalig erfüllt wurde, also die entscheidende ethische Schwelle überschritten worden und es zur grundlegenden Übereinstimmung des Individuums mit seinem ethischen Begriff gekommen ist. Ansonsten würde die hier entwickelte Position darauf hinauslaufen, dass ein Lebewesen nach der Erfüllung des materialen Kriteriums bereits den Zustand der Perfektion erreicht hätte und somit anschließend von jeglichen normativen Maßstäben entbunden wäre. Ab diesem Punkt bleibt aber die weitere Fortführung dieser Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen der ethische Bezugspunkt und behält damit ethische Relevanz. Wenn die reproduktiven Fähigkeiten beispielsweise nach dem ersten erfolgreichen Reproduktionsereignis verloren gingen, würde sich der Schwerpunkt der ethischen Be-

trachtung auf die anderen, verbleibenden Spannungsquellen im eigenen Leben verlagern, etwa auf die innere Spannung, die durch Hunger oder Stressoren hervorgerufen wird. Ein Scheitern in der Fortschreibung der eigenen Fortschrittsgeschichte würde zwar ab diesem Punkt nicht mehr dem Leben seine bereits erreichte insgesamt positive Qualität nehmen, ließe sich aber unter bestimmten Bedingungen dennoch ethisch kritisieren.

Allerdings scheint eine derartige Kritik noch nicht sinnvoll zu sein, wenn die Beziehung von Individuum und Umwelt sich einfach gesetzmäßig oder automatisch entfaltet, es hier also überhaupt keinen Spielraum gibt, die Beziehung anders zu gestalten. Solange die Pflanze dem für sie gültigen engen ethischen Lebensbegriff nicht entspricht, lässt sie sich kontrafaktisch auf die Erfüllung dieses Ideals beziehen, das bereits mit ihrer Identifizierung als ethischem Akteur – also von Anfang an in der ethischen Betrachtung – gegeben war. Ist diese Übereinstimmung von (Methoden-)Begriff und Wirklichkeit des Akteurs jedoch einmal erlangt worden und verhält sich die Pflanze in ihrer Auseinandersetzung mit ihrer konkreten Umwelt anschließend in bestmöglicher (bzw. der einzig möglichen) Weise, kann man nicht mehr auf eine kontrafaktische Umwelt als Norm referieren, weil dieses neue Ideal nun von außen an die Pflanze herangetragen werden würde. Erst wenn der ethische Akteur in einem gehaltvollen Sinne Möglichkeiten hat, besser oder schlechter auf die gegebenen Umweltbedingungen zu reagieren bzw. sie zu gestalten, erschließt sich uns hier eine neue Ebene der Ethik. Es scheint mir jedoch sinnvoll, sich erst in Auseinandersetzung mit dem Menschen genauer mit dieser Ebene zu beschäftigen (s. Kap. 7.5).

Betonen lässt sich hier noch einmal, dass bereits das von den objektiven Spannungen unabhängige Auftreten von subjektiven Spannungen, also einem Leiden, einen Anstieg der Komplexität bedeutet. Selbst wenn sich eine objektive innere Spannung, wie sie durch Stressoren hervorgerufen wird, prinzipiell auch unabhängig vom Auftreten einer subjektiv erlebten Spannung begreifen lässt, stellt die Behandlung dieser subjektiven Spannung doch eine eigenständige Ebene der ethischen Betrachtung dar. Dies hängt damit zusammen, dass sich das Auftreten subjektiver Spannungen evolutionär entwickelt hat, aber nicht unbedingt immer in einer angemessenen, bloß abbildenden Relation zu objektiven körperlichen Spannungen steht. Evolutionär sinnvoll wäre das Auftreten einer subjektiven Spannung nur, solange dies den Organismus dazu motivieren kann, eine spannungsauflösende Aktivität einzuleiten – und seine eigene Aktivität hier überhaupt in der Lage ist, einen positiven Einfluss auf die Auflösung dieser Spannung zu nehmen – oder diese Spannung ihn davon abhält, gemäß einer Lebensweise zu leben, die die betreffenden Spannungen regulär erzeugt. Es gibt jedoch auch Phänomene wie den Phantomschmerz, bei denen der Schmerz nicht mehr sinnvoll zu einer Aktivität motivieren kann, die zur Heilung – etwa

durch Schonung des Gelenks – einer objektiv bestehenden Verletzung beiträgt. Insofern jedoch ein Subjekt auch mit einem solchen Phantomschmerz einen produktiven oder destruktiven Umgang finden kann und er eine reale innere Spannung darstellt, lässt sich dieser Umgang trotzdem ethisch bewerten.

Zuletzt will ich noch kurz darauf eingehen, welche Position das hier entwickelte Modell zu den vermeintlichen Defekten bei Individuen einnimmt, die traditionell als ›Behinderung‹ (bzw. ›Beeinträchtigung‹) bezeichnet werden. Unter einer ›Behinderung‹ wird in der Regel eine dauerhafte, signifikante Abweichung bestimmter Merkmale eines Individuums vom Spektrum des vermeintlich Normalen innerhalb der Spezies verstanden, wobei die betreffende Abweichung als unterlegen oder dysfunktional gilt (s. z. B. Boorse 1977). Eine Unterlegenheit wird etwa aus der Schmerzhaftigkeit des betreffenden Merkmals abgeleitet (wie bei schwerer Migräne) oder daraus, dass die Funktionalität bestimmter Organe oder Körperteile (wie der Augen, Ohren, Beine etc.) im Vergleich zum vermeintlichen Normalfall deutlich reduziert oder nicht vorhanden ist. Eine signifikante Abweichung in der Größe des Körpers (wie bei Kleinwuchs oder Hochwuchs), das völlige Fehlen bestimmter Körperteile (wie der Arme), aber auch das Vorkommen zusätzlicher Körperteile (wie einem sechsten Finger an der Hand), gilt als dysfunktional. Man hat oftmals angenommen, dass Behinderungen die Lebensqualität – die Fähigkeit, ein gutes, glückliches Leben zu führen – per se einschränken und die betreffenden Menschen deshalb, wenn möglich, an die Speziesnorm angepasst werden sollten (s. z. B. Nussbaum 1999a, S. 57 ff.). Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen erweist sich ein solcher Ansatz jedoch als problematisch.

Inzwischen sollte klar geworden sein, dass eine Spezies ein sich entwickelndes, diverses Gebilde ist (s. Kap. 2.3.1). Die Fixierung eines Normalbereichs, etwa durch Mittel der Statistik (s. a. Hucklenbroich 2008), kann deshalb immer nur vorläufiger Natur sein und sagt nichts über Funktionalität an sich aus. Ob die Augen bei einem Maulwurf oder einem Menschen dysfunktional sind oder nicht, hängt demnach mit der eigenen Lebensweise zusammen und nicht mit der aktuellen Normalverteilung der Sehstärke innerhalb der jeweiligen Spezies. Auch die Spekulation, dass es einem besser gehen würde, wenn man nur ganz andere Fähigkeiten und Eigenschaften hätte, als die, mit denen man geboren wurde, – wenn man z. B. kein Schwein, sondern ein Mensch wäre – ist völlig abstrakt und begründet demnach an sich noch keine Defizienz. Ansonsten würden alle Lebewesen auf der Erde ein schlechtes Leben führen, weil sie keine Engel sind oder nicht die Fähigkeiten von ›Superman‹ vom Planeten Krypton aufweisen. Wenn wir schon Tieren und Pflanzen zugestehen können, dass sie auf ihre Art und Weise ein gutes Leben erlangen können, behindert das Fehlen vermeintlich spezifisch menschlicher Fähigkeiten auch bei Mitgliedern unserer Spezies nicht per se ihre Fähigkeit, ein gutes Leben zu führen. Auch wenn unsere herkömmlichen Vorstel-

lungen über Behinderungen im Sinne von defizitären Abweichungen von der Speziesnorm also in gewisser Weise soziale Konstruktionen darstellen, die mitunter überhaupt erst Probleme für die Betroffenen erzeugen (s. a. C. Barnes 2020), spielt der individuelle Körper natürlich trotzdem objektiv in die Interaktionsbeziehung mit hinein, auf die sich im Rahmen der kritischen Theorie der Tugendethik die ethische Bewertung bezieht. Die bloße Abweichung von vermeintlichen Speziesnormen hat zwar keine ethische Bedeutung, dennoch wird der Körper – und damit auch einige der Phänomene, die wir klassisch als ›Behinderungen‹ ansehen – ethisch relevant, wenn er in dieser Interaktionsbeziehung Spannungen erzeugt oder wenn er die allgemeinen Anforderungen für das Gelingen dieser Interaktionsbeziehung unterschreitet. Wir können das Phänomen der ›Behinderung‹ – im Sinne von körperlichen Aspekten, die an Spannungen in der Interaktionsbeziehung beteiligt sind – also aus der Perspektive der drei Beziehungsseiten im Modell der dialektischen Teleologie betrachten.

Nehmen wir an, ein Fötus kommt im Mutterleib mit einer Substanz in Berührung, die epigenetische Prozesse anstößt, die letztlich einen frühen Tod bedeuten und ein selbstständiges Überleben des betreffenden Fötus unmöglich machen, etwa weil das Individuum von sich aus keine Leber mehr ausbilden kann. Mit Blick auf den engen ethischen Lebensbegriff können wir in einem solchen Fall – in dem dem Individuum die Möglichkeit genommen wird, am Reproduktionszusammenhang zu partizipieren und das materiale und formale Kriterium des guten Lebens zu erfüllen – durchaus von einem ethisch relevanten Defekt sprechen, insofern das Individuum durch die betreffende Individuum-Umwelt-Interaktion darin ›behindert‹ wird, der für es gültigen ethischen Bewertungsfigur zu entsprechen. Diese Beschreibung oder die Rede von Defekten beinhaltet in diesem Fall keinen Vorwurf an das Individuum selbst, sondern formuliert einen normativen Maßstab, eine Schwelle, über die das Individuum aus ethischer Perspektive gehoben werden sollte, wenn wir eine Einstellung einnehmen, die spezifisch am guten Leben dieses Individuums interessiert ist. In dieser Hinsicht ähnelt die hier vorgestellte Position der Position von Nussbaum (s. Kap. 3.4), wenn auch ohne die Bezugnahme auf Speziesnormen, die strukturell durch enge ethische Lebensbegriffe ersetzt worden sind. Ob das Überschreiten einer solchen Schwelle innerhalb einer gesellschaftlichen, das Individuum umfassenden Lebensform praktisch zur Norm erhoben werden *sollte* – die anderen Mitglieder der Lebensform also aktiv versuchen sollten, das betreffende Individuum über die besagte Schwelle zu heben –, ist damit noch nicht unbedingt gesagt, sondern hängt auch von der Verfasstheit dieser Lebensform ab.

Wenn es aber überhaupt nicht als möglich gedacht werden kann, das betreffende Individuum über die besagte Schwelle zu heben – etwa weil der frühe Tod zwingend mit einer bestimmten Genmutation verbunden ist, die das Individuum

bereits seit dem Beginn seiner Existenz kennzeichnet –, kann es sein, dass das betreffende Individuum aus der ethischen Perspektive gar nicht erst unter den reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens gebracht werden kann. In diesem Fall wäre es von ethischen Maßstäben entbunden und man könnte weder von einem guten oder schlechten Leben dieser organischen Entität sprechen. Wir wissen ja, dass viele befruchtete menschliche Eizellen prinzipiell nicht lebensfähig sind und kurz nach ihrer Entstehung absterben (vgl. Seidel 2010, S. 392 f.; Hucklenbroich 2013, S. 32). Gemäß dieser Deutung können wir von diesen menschlichen Individuen jedoch nicht sagen, sie hätten ein schlechtes oder gutes Leben gehabt. Erst wenn eine Gentherapie oder eine andere Behandlung erfunden werden würde, die faktisch auf das entsprechende Individuum angewendet wird und den Möglichkeitsrahmen des betreffenden Individuums dahingehend verschiebt, dass es das materiale und formale Kriterium nun theoretisch von sich aus erfüllen könnte, würde das Individuum zum Gegenstand einer ethischen Betrachtung werden. In diesem Fall hätte man es aber nicht mit einer ›Heilung‹ zu tun – was bereits eine vorher bestehende normative Perspektive auf das Individuum voraussetzen würde –, sondern vielmehr wäre aus ethischer Perspektive durch diesen Prozess eine neue, erstmalig bewertbare Entität entstanden (s. a. Nussbaum 1999b, S. 199).

Eine ›Behinderung‹ kann aber auch dann Gegenstand des ethischen Interesses werden, wenn sie nur eine innere Spannung im Individuum selbst hervorruft, ohne dessen Partizipation am Reproduktionszusammenhang negativ zu beeinträchtigen. Wir können in diesem Kontext beispielsweise an Fälle siamesischer Zwillingsbildung denken, die zwar zur funktionalen Teilhabe am Reproduktionszusammenhang befähigen, aber mitunter mit der Einnahme schmerzhafter Körperhaltungen einhergehen oder auf anderen Ebenen besondere, für die Spezies untypische Spannungen im Organismus erzeugen können, etwa den Zwang zur stetigen Konsensfindung. Sicherlich kann ein medizinischer Eingriff, der die siamesischen Zwillinge trennt, als eine der möglichen Formen begriffen werden, eine produktive Aufhebung dieser Spannung zu ermöglichen – zumindest wenn die Operation erfolgreich verläuft und die getrennten Zwillinge die Trennung produktiv verarbeiten (s. a. Dreger 2004, S. 42 f.). Aus der Spannung selbst lässt sich aber noch nicht positiv ableiten, dass unbedingt eine Anpassung an die vermeintliche Speziesnorm erfolgen müsste, sondern die produktive Spannungsbewältigung könnte prinzipiell auch auf anderen Wegen in ethisch legitimer Weise erreicht werden, wenn also ein produktiver Umgang mit den spezifischen Problemen gefunden wird, die in einem solchen Leben auftreten (s. a. ebd., S. 31, 44).

Weiterhin ist es möglich, dass die ›Behinderung‹ nicht im Individuum selbst, aber in der Lebensform oder im Reproduktionszusammenhang, an dem es parti-

zipiert, eine Spannung erzeugt, und zwar unabhängig davon, ob das Individuum eigene Reproduktionsleistungen realisieren kann. Man könnte hier beispielsweise an Phänomene der Transsexualität denken, die vom Individuum selbst nicht unbedingt negativ erlebt werden und auch die Fähigkeit zur Partizipation am Reproduktionszusammenhang nicht an sich betreffen, aber womöglich eine auf binäre Geschlechterrollen festgelegte Gesellschaft in ihrem Selbstverständnis erschüttern und in diesem Sinne destabilisieren. Über die Relation von Individuum und Lebensform und die Beurteilung der Spannungen, die in dieser Beziehung auftreten, können wir an dieser Stelle allerdings noch nicht viel sagen. Um derartige Fragen soll es aber, zumindest in allgemeiner Form, im nun folgenden Abschnitt gehen.

5.3 Die positive Teleologie der Lebensform

Wenn die →*engen ethischen Lebensbegriffe* – also Haupttypen des Lebens – im Modell der dialektischen Teleologie an die Stelle spezies-essentialistisch konzipierter Lebensformen treten, wird das Konzept der Lebensform frei für eine nicht-essentialistische Verwendung. Folglich könnte dann ein Individuum einem bestimmten Haupttypen des Lebens zugeordnet bleiben und damit sein ganzes Leben lang derselben allgemeinen Bewertungsfigur unterstellt sein, aber trotzdem im Laufe der Zeit seine Lebensform wechseln, ohne durch diesen Wechsel aufzuhören, als die gleiche Entität weiterzuexistieren. Dennoch erzeugt das nicht-essentialistische Konzept der Lebensform im hier vorgeschlagenen Modell trotzdem eine bestimmte Form von Normativität und Teleologie, die im Folgenden genauer dargestellt werden soll.

Der Begriff der Lebensform bezeichnet im Modell der dialektischen Teleologie eine Form der Organisation des Lebens, die dem Individuum regulär die Verwirklichung des guten Lebens ermöglicht. Das Konzept der Lebensform wird hier demnach in spezifisch ethischer Hinsicht gedacht. Insofern zur Erlangung des guten Lebens sowohl das →*formale* als auch das →*materiale Kriterium des guten Lebens* erfüllt werden müssen, ist es eine Voraussetzung für eine Lebensform, dass sie für das Individuum einen Weg zur Reproduktion bzw. zur Partizipation an einem Reproduktionszusammenhang spezifiziert. Damit etwas aus der Perspektive der Ethik eine gültige Lebensform sein kann, muss die durch sie ausgezeichnete Form der Organisation des Lebens mit dem engen, ethischen Lebensbegriff vereinbar sein. Insofern das Konzept der Lebensform einen konkreten Weg spezifiziert, um das eigentlich formal definierte Ziel des guten Lebens zu erreichen, kann das Individuum aber auch nur im Rahmen einer in sich funktionalen Le-

bensform den engen, ethischen Lebensbegriff erfüllen, selbst wenn es im Laufe seines Lebens die konkrete Lebensform wechseln könnte.

Das Konzept der Lebensform bezieht sich sinnvollerweise auf einen ganzen Lebenszyklus. Das heißt, der Übergang von der Raupe zum Schmetterling würde noch keinen Wechsel der Lebensform bedeuten. Wohl aber wäre es ein Wechsel der Lebensform, wenn beispielsweise ein Fuchs, für dessen Lebensform eigentlich die Scheu eine →*Tugend* oder Vortrefflichkeit dargestellt hat, diese Tugend zurückbildet und eine Lebensform annimmt, für die er seine Scheu überwinden und sich in die Nähe menschlicher Siedlungen begeben muss, um dort an deren Abfälle gelangen zu können. Wenn wir an Pflanzen denken, die – je nachdem, ob sie unter Wasser oder an Land aufwachsen – zwei unterschiedliche, aber dennoch funktionale Gestalten ausbilden können, dann stehen diesen Pflanzen zwei verschiedene Lebensformen offen, die beide ethisch gültig sind. Die Pflanze, die an Land aufwächst, ist damit in einen bestimmten Zusammenhang mit eigenen Notwendigkeiten gestellt, in dem es dysfunktional wäre, Blätter auszubilden, die eigentlich an das Leben im Wasser angepasst sind. Während die Pflanze theoretisch auch unter Wasser hätte gedeihen können, zeichnet die spezifische Lebensform jedoch aus dem abstrakten Potential der Pflanze einen spezifischen Teil normativ aus, wobei sich diese Maßstäbe in Auseinandersetzung mit ihrer konkreten Lebenssituation manifestieren. Eine Pflanze, die an Land die Blätter ausbildet, die nur unter Wasser funktional sind, würde die normativen Ansprüche der eigenen Lebensform verfehlen. Zwar könnte der Wechsel der Lebensform in bestimmten Fällen sinnvoll sein – etwa wenn das Wasser ansteigt –, dennoch erfordert dies eine aufwendige Umstellung der Pflanze, die möglicherweise sogar zum Scheitern verurteilt ist. Die Lebensform weist also eine gewisse Trägheit auf.

Wenn ein Individuum immer nur zufällig oder variabel auf sich immer ändernde oder auch gleichbleibende Bedingungen reagieren würde, wäre es nicht sinnvoll, vom Vorliegen einer bestimmten Lebensform zu sprechen, weil hier kein begrenztes, spezifisches Reaktionsspektrum gegenüber anderen solchen Entwicklungswegen abgegrenzt wird. Durch die Konfrontation des Individuums mit einer ganz bestimmten Umwelt wird ein bestimmter Entwicklungsweg nahegelegt und durch die daran anschließende Interaktionsgeschichte von Individuum und Umwelt werden wiederum bestimmte Entwicklungsmöglichkeiten ausgeschlossen, etwa weil sich der Körper phasenweise entwickelt, in späteren Phasen die Entwicklung schon in eine bestimmte Richtung geformt ist und diese Entwicklung dann nicht mehr so einfach rückgängig gemacht werden kann. Die in diesem Möglichkeitsrahmen verbleibenden Wege, die geeignet sind, das materiale und formale Kriterium des guten Lebens zu erfüllen, werden in diesem Fall von der Ethik normativ ausgezeichnet.

Der bloße Wechsel des selektiven Bezugssystems bzw. des Habitats, der mit einer Änderung der Selektionsfaktoren einhergehen würde, stellt dabei noch nicht unbedingt auch einen Wechsel der Lebensform dar, wenn dieser Wechsel als in sich stimmiger Teil einer Lebensform gedacht werden kann. Das heißt, es könnte zur Lebensform eines rot gefärbten Frosches gehören, einen Teil des Tages in einem Gebiet zu leben, in dem er aufgrund seiner Farbe von Fressfeinden für giftig gehalten wird, und einen anderen Teil des Tages in einem allgemein rot gefärbten Gebiet, in dem die rote Farbe als Tarnung dient. Insofern der Frosch sich in den betreffenden Gebieten nicht jeweils anders verhalten muss und auch nicht bereits erworbene ›Tugenden‹ abbauen oder neu aufbauen muss, braucht der Wechsel des selektiven Bezugssystems nicht als Wechsel der Lebensform beschrieben werden. Aber selbst wenn der Frosch eine Art Transformationspause bei dem Wechsel der Habitate einlegen müsste, könnte diese Pause Teil einer einzigen Lebensform sein, wenn diese Transformationen mit einer gewissen Regularität vor sich gehen (sich also beispielsweise in bestimmten Abschnitten regelmäßig wiederholen).

Eine Lebensform bedarf aber nicht nur einer Art in sich stimmigen Entwicklungsrichtung, die dem Individuum einen reproduktiven Lebenszyklus ermöglicht, sondern sie kann auch einen ganzen Zusammenhang von Entwicklungsrichtungen beschreiben, die ineinandergreifen müssen: einen *Reproduktionszusammenhang*. Man kann hier wieder an die Lebensformen von Bienenvölkern denken. Wenn eine unfruchtbare Bienenarbeiterin sich von ihrem Staat absondert und einfach nur noch durch die Welt fliegt, ist sie – selbst wenn sie ihre eigenen inneren Spannungen erfolgreich löst und sich beispielsweise selbstständig ernähren kann – dennoch kein Teil einer ethisch gültigen Lebensform mehr, weil sie mit diesem Bündel von Aktivitäten den Rahmen des engen ethischen Lebensbegriffes bzw. des reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens verlässt und damit das materiale Kriterium des guten Lebens nicht mehr erfüllen kann. Umgekehrt ist für die Funktionalität der Lebensform eines Bienenstaates die Integration der einzelnen Mitglieder entscheidend. Wenn schon so viele Bienen in dem Bienenstaat eine einzelgängerische, egoistische Lebensweise angenommen haben, dass die Königin sich nicht mehr erfolgreich reproduzieren kann und der Nachwuchs nicht mehr angemessen versorgt wird, hätte auch eine Biene, die sich im gleichen Bienenstaat weiterhin entsprechend der Anforderungen der Lebensform verhalten würde, ebenso den Rahmen einer ethisch gültigen Lebensform verlassen bzw. hätte man es hier mit einer gescheiterten Lebensform zu tun (einer Art *failed state*).

Die Eigendynamik der Lebensform kann dabei so weit gehen, dass sie die Bedürfnisstruktur ihrer Mitglieder formt, wenn man beispielsweise an soziale Mechanismen wie Sanktionen denkt, wie sie auch in einem Wolfsrudel auftauchen

könnten. Ein Wolf mit der Neigung zum Trittbrettfahrer könnte auf diese Weise dazu gebracht werden, andere Neigungen auszubilden als diejenigen, zu denen er ursprünglich – also ›instinktiv‹ – tendierte. Auch auf diese Weise zeigt sich, inwiefern eine Lebensform bis zu einem bestimmten Grad positive Regeln generieren kann – etwa die Regel: »Beteilige dich an der Jagd im Rudel, und zwar auf diese und jene Weise!«. Diese Regeln ergeben sich aus der Entwicklungsgeschichte des Individuums, aus der Geschichte der Gruppe bzw. daraus, dass es in der betreffenden Gruppe bestimmte Mechanismen gibt, die auf die Durchsetzung dieser Regeln abzielen, und haben eine begrenzte normative Kraft, obwohl prinzipiell andere Formen der Organisation des Lebens für diese Gruppe vorstellbar wären. Das heißt aber auch, dass die positive Teleologie der Lebensform in gewisser Weise brüchig ist, dass sie Teil eines Aushandlungsprozesses ist.

Die Lebensform im hier vorgestellten Modell ist also nicht festgestellt, so wie ein festes Set aristotelisch-kategorischer Aussagen. Es existieren vielmehr konkrete Formen bzw. verfestigte, träge Zusammenhänge der Organisation des Lebens, aus denen wir durch unseren ethischen Fokus – der diesen Zusammenhang auf die Erlangung des guten Lebens des Individuums hindenkt – das Verständnis einer auf diese oder jene Weise strukturierten Lebensform entwerfen können. Ob eine Lebensform wirklich ethisch legitim gewesen ist, ob sie also regulär zur Gütererlangung befähigen konnte, lässt sich aber mitunter erst im Rückblick sicher sagen, wenn sie also tatsächlich zur Realisierung dieses Ziels beigetragen hat (s. a. Rehmann-Sutter 2017, S. 130). Bis dahin bleibt unser Verständnis von der Strukturierung einer Lebensform in gewisser Weise vage, weil sich die Lebensform auf einen ganzen Lebenszyklus bezieht, wir aber nicht unbedingt antizipieren können, ob sich die betreffende Lebensform in Anbetracht der konkreten, sich möglicherweise wandelnden Lebensbedingungen tatsächlich durchhalten lässt. Das heißt, wenn sich beispielsweise herausstellt, dass ein bestimmter Bienenstaat in einem Gebiet sein Nest angelegt hat, in dem regulär aggressive Feinde vorkommen, die im Falle, dass sie gestochen werden, alle umliegenden Bienennester vernichten, müsste die betreffende Lebensform als ungültig gelten, weil sie in Bezug auf ihre spezifische Umwelt die Gütererlangung nicht in einer regulären Weise ermöglicht.

Damit haben wir an dieser Stelle ein basales Verständnis vom Konzept der Lebensform im Modell der dialektischen Teleologie. Ich werde nun versuchen, etwas genauer auf die Spannungen einzugehen, die auf der Ebene der Lebensform entstehen. Eine Lebensform muss dabei nicht unbedingt Spannungen erzeugen, da sie – wenn sie in sich funktional verfasst ist – ihren Mitgliedern vielmehr die erfolgreiche produktive Aufhebung ihrer Spannungen in einer ethisch legitimen Weise ermöglicht (darin liegt ihre Funktion). In diesem Fall gibt es zwar noch

Spannungen, aber sie entstehen aus der Beziehung von Individuum und Umwelt, wobei die Lebensform ethisch vermittelt.

Eine Lebensform selbst kann Spannungen erzeugen, wenn sie in sich konflikthaft verfasst ist. Dies wäre beispielsweise gegeben, wenn eine Lebensform systematisch Spannungen zwischen den Mitgliedern eines Reproduktionszusammenhangs erzeugen würde, wir es also mit einer Dysfunktionalität zu tun hätten, die langfristig den funktionalen Charakter dieser Lebensform aushöhlen würde. Man könnte sich hier etwa ein Wolfsrudel vorstellen, dessen Mitglieder eigentlich gleichberechtigt sind und die gleichen Aufgaben haben, das jedoch die Mitglieder dieses Rudels systematisch überfordert, was schließlich zu einer Art Burn-out führt, weshalb die gemeinsam organisierte Jagd in zunehmendem Maße scheitert. Die Struktur der Lebensform könnte auch deshalb Spannungen erzeugen, weil sie konfligierende Ansprüche der Mitglieder untereinander generiert, bei denen es nur einige Gewinner gibt, wobei die Verlierer durch ihre Frustration darüber die Lebensform destabilisieren. Stellen wir uns hierzu beispielsweise eine Gruppe männlicher Seeelefanten vor, die jedoch infolge bestimmter Genmutationen auch eine soziale, kooperative Veranlagung ausbilden. Die frustrierten Bullen, die in der Auseinandersetzung um die Vorherrschaft um einen Strandabschnitt unterlegen gewesen sind und dementsprechend keinen Harem um sich scharen konnten, könnten sich im Laufe der Zeit nach und nach zusammenschließen und in der Folge die Lebensform, dass ein einziger Bulle jeweils einen Harem kontrolliert, nachhaltig stören, sodass sie am Ende durch eine neue Form der Organisation des Lebens ersetzt wird.

Eine weitere Ebene von Spannungen, die in Verbindung mit dem Konzept der Lebensform steht, lässt sich beobachten, wenn innerhalb einer Spezies oder einer Gruppe mehrere, miteinander konfligierende Lebensformen entstehen. Es gibt Lebensformen, wie bei den männlichen Seeelefanten, bei denen es einen Konflikt zwischen den Teilnehmern einer in diesem Fall geschlechtsspezifischen Lebensform gibt, deren spezifische Lebensweise jedoch bei allen ihren Mitgliedern den gleichen Inhalt hat (also: alle männlichen Seeelefanten konkurrieren um Strandabschnitte). Daneben kann es jedoch auch Konflikte zwischen Sublebensformen eines Reproduktionszusammenhangs geben, die jeweils einen anderen Inhalt aufweisen, etwa wenn es zwischen der Bienenkönigin und den Bienenarbeiterinnen zu einer Auseinandersetzung um die Verteilung der Ressourcen kommen würde. An dieser Stelle geht es mir jedoch um einen neuen Fall, wenn sich nämlich zwei Lebensformen innerhalb einer Gruppe, die jeweils einen unterschiedlichen Inhalt aufweisen, letztlich ausschließen und die andere der Tendenz nach unterminieren. Wir können hier an die Lebensform eines Trittbrettfahrerwolfs denken, der Teil einer Gruppe ist, die eigentlich gemäß der kooperativen Lebensform eines Wolfsrudels lebt. Der Erfolg des Trittbrettfah-

rerwolfs würde, wenn diese Eigenschaft vererbt werden kann, langfristig dazu führen, dass immer mehr Trittbrettfahrerwölfe in dieser Rudelstruktur auftauchen würden, sodass das kooperative Moment irgendwann verloren ginge. Im spezies-essentialistischen Modell der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik gilt der Trittbrettfahrerwolf deshalb als defizitär, weil er eine Abweichung von der Speziesnorm darstellt. Im Modell der dialektischen Teleologie haben wir nun andere Möglichkeiten, diese Situation ethisch zu reflektieren.

Dass der Trittbrettfahrerwolf eine andere Lebensform angenommen hat als womöglich seine eigenen Vorfahren, kann nicht an sich, einfach weil es sich um eine Neuerung handelt, als ein Problem angesehen werden – ansonsten hätten wir kein entwicklungsfähiges Modell mehr. Solange der Trittbrettfahrerwolf mit seiner spezifischen Form der Organisation des Lebens regulär das gute Leben erlangen kann, wenn er sich im Einklang mit ihren Regeln verhält, bewegt er sich in einer ethisch gültigen Lebensform mit eigenen normativen Ansprüchen. Auch eine solitär lebende Bienenkönigin wäre noch nicht per se ein problematisches Phänomen, wenn es ihr denn auf diese Weise gelingen könnte, sich regulär mit Erfolg zu reproduzieren.

Allerdings stellt im Fall des Trittbrettfahrerwolfs auch die Lebensform des kooperativen Wolfsrudels ein eigenständiges, davon unabhängiges, normative Ansprüche erzeugendes System dar. Das heißt, der Trittbrettfahrerwolf und die Mitglieder des kooperativen Rudels sind – aufgrund ihrer verschiedenen Lebensformen – unterschiedlichen, sich gegenseitig ausschließenden normativen Ansprüchen unterworfen. Selbst wenn der Trittbrettfahrerwolf aufgrund genetischer Faktoren psychisch nicht in der Lage wäre, sich in das Rudel zu integrieren – die Lebensform des Trittbrettfahrers für ihn also der einzige gangbare Weg wäre, seinen Reproduktionserfolg zu realisieren –, folgt daraus für die Mitglieder der Lebensform des kooperativen Wolfsrudels nicht eine Art ethische Verpflichtung, den Trittbrettfahrer gewähren zu lassen. Genauso muss ein Hase sich nicht von einem Wolf verzehren lassen, auch wenn dieser Wolf ohne den Genuss genau dieses Hasen ansonsten nicht überleben könnte. Es gibt keine lebensformübergreifende Teleologie, weil diese extern an die Individuen herangetragen werden müsste. Folglich besteht keine Verpflichtung, den Erfolg der Mitglieder der verschiedenen Lebensformen bei miteinander konfligierenden Gütern irgendwie gerecht aufzuteilen oder ein Optimum für alle zu finden. Wenn die Hasen einen Weg gefunden hätten, wie sie den Wölfen immer entwischen könnten, sollten sie diesen Weg aus der für sie gültigen ethischen Perspektive einschlagen. Gleichwohl könnte es unter bestimmten Bedingungen klug für das kooperative Wolfsrudel sein – also prudentielle, aber nicht verpflichtende Gründe geben –, den Trittbrettfahrer zumindest teilweise gewähren zu lassen, wenn die Sanktionierung des Trittbrettfahrers mehr Spannungen im Wolfsrudel

auslösen würde und größere Opfer erfordern würde als die Tolerierung. Umgekehrt könnte der zum Trittbrettfahrer tendierende Wolf eine innere Spannung erfahren, wenn er sanktioniert wird, die wiederum dazu führt, dass er seine eigene Lebensform aufgibt und sich der Lebensform des kooperativen Wolfsrudels anschließt, weil diese Anpassung in ihm weniger Spannungen erzeugt als seine ursprüngliche Leidenschaft. Damit haben wir an dieser Stelle ein ungefähres Verständnis von den Spannungen, die direkt mit der Ebene der Lebensform verbunden sind.

Wenn wir nun die Beziehungsseite der Lebensform im Verbund mit den anderen untersuchten Beziehungsseiten betrachten, ergibt sich darüber hinaus aber noch die Möglichkeit, dass auch zwischen diesen Beziehungsseiten eine Spannung auftritt. Dazu können wir sowohl auf die Beziehung von Individuum und Lebensform als auch auf die Beziehung von Lebensform und engem ethischen Lebensbegriff verweisen. Wenn, etwa infolge einer Umweltveränderung, eine Lebensform nicht mehr in der Lage wäre, die Reproduktion zu organisieren – also ihre ureigenste Aufgabe zu erfüllen, nämlich das Leben in einer Weise zu organisieren, die mit einer gewissen Regularität zum Erfolg, also zur Erreichung von Gütern führt –, dann mag sie zwar ihre Eigendynamik behalten, also beispielsweise bestimmte Mechanismen der Sanktionierung.

Gleichwohl fällt diese Lebensform aber trotzdem aus dem Rahmen heraus, der durch den engen ethischen Lebensbegriff gesetzt wird. Die Lebensform des Individuums entspricht in diesem Fall, aus unserer ethischen Perspektive heraus, nicht mehr ihrem eigenen Begriff, sodass das Individuum – da es das gute Leben nur im Rahmen einer gültigen Lebensform erlangen kann – auf einer bestimmten Ebene in einen Entfremdungszusammenhang integriert ist. Wir können hier von einer defizitären, gescheiterten Lebensform sprechen, die aber immer noch aufgrund ihrer Geschichte als Zusammenhang zu erkennen ist, der eigentlich eine in sich funktionale Lebensform *sein sollte.* Rationale Individuen, die Teil dieser Lebensform wären, könnten diese Verkehrtheit der Lebensform erkennen und hätten Gründe, die Lebensform zu transformieren oder zu wechseln. Bei Pflanzen greifen in einem solchen Fall andere Mechanismen, etwa dass zufällige Genmutationen, die bei hohem Stress vermehrt auftreten, eine höhere Wahrscheinlichkeit zur Begründung einer neuen, funktionalen Lebensform der Nachkommen erzeugen (s. a. Bauer 2010).

Um eine solche Situation mit einem Beispiel zu verdeutlichen: Nehmen wir an, es kommt zu einer extern ausgelösten Katastrophe, beispielsweise durch das Auftreten eines neuen Raubtiers, gegenüber dem die betreffenden Mitglieder einer bestimmten biologischen Lebensform keine Verteidigungsmöglichkeit aufweisen. Wenn das betreffende Raubtier nicht von der spezifischen Beutespezies abhängig ist – also die Reduktion der Beutepopulation nicht auch zwingend eine

Reduktion der Raubtierpopulation zur Folge hätte, beispielsweise weil dem Raubtier noch andere Nahrungsquellen zur Verfügung stehen –, dann ist diese biologische Lebensform in ihrer zukünftigen Existenz bedroht. Ihre althergebrachten ethischen Maßstäbe – wenn sie also einfach ein bis dahin normales Leben weiterführen – tragen nicht mehr regulär zu einer Reproduktion der Lebensform bei. Dementsprechend verwandelt sich die Lebensform in eine Art Entfremdungszusammenhang, insofern die Lebensform und die in sie involvierten Individuen ihrem ethischen Begriff nicht mehr entsprechen. Es tritt also ein Problem auf, das mit dem einfachen Abhandeln der positiven Regeln, die durch die Lebensform generiert werden, nicht gelöst werden kann. Insofern das letzte Ziel, das mit der Lebensform erreicht werden soll, jedoch das gute Leben ist, das sich auf diese Weise aber nicht mehr erreichen lässt, verlieren diese positiven Regeln aus ethischer Perspektive ihre normative Gültigkeit, werden kraftlos. Allerdings muss dies von den ethischen Akteuren, die selbst kein Verständnis der ethischen Zusammenhänge haben, nicht unbedingt erkannt werden. In diesem Fall wird ein praktischer Umsturz der betreffenden Lebensform nur gelingen können, wenn auf anderen Wegen in den Individuen eine innere Spannung induziert wird – etwa ein Leiden an den neuen, feindlichen Verhältnissen –, die sie zur Aufgabe ihrer althergebrachten Lebensform motiviert.

Es gibt also Fälle, bei denen wir uns ausgehend von der Beziehungsseite des Individuums – der inneren Spannung des Individuums – Ressourcen erschließen können, die sich für eine Transzendierung der Lebensform eignen. Dies gilt, wenn die Lebensform aufgrund sich verändernder Umweltbedingungen in eine Krise geraten ist, kann sich aber auch ereignen, wenn anders verfasste Individuen auftreten, deren Bedürfnisstruktur sich nicht mehr komplett von der Lebensform einholen und in sie integrieren lässt. Im Individuum – aus der Individuum-Umwelt-Interaktion – kann also eine Dynamik entstehen, die nicht unbedingt immer vollständig von der Dynamik der Lebensform überlagert wird, sodass auch hier eine potentielle Spannungsquelle vorliegt.

Gehen wir noch einmal zu dem Fall zurück, in dem ein Wolf es aufgrund einer Gendisposition als unangenehm empfindet, im Rudel zu leben, es aber dennoch gelang, ihn durch Sanktionen – wenn auch eher schlecht als recht – in diese Lebensform zu integrieren. In dieser Situation kann die Spannung, die im Individuum wurzelt, nicht von der Lebensform völlig eingeholt werden, sondern sie bleibt zum Teil bestehen, was sich im Leiden des Individuums an der Lebensform äußert. Auch hier gibt es für das Individuum verschiedene Wege, um diese Spannung produktiv aufzuheben. Einer dieser Wege könnte darin bestehen, dass der Wolf praktisch eine neue Einzelgängerlebensform begründet, es ihm also gelänge, als Einzelgänger zu überleben. Er ist also aus ethischer Perspektive nicht gezwungen, notwendigerweise im Rahmen der kooperativen Rudellebensform zu

verbleiben, bloß weil er ursprünglich in diesem Kontext erzogen wurde. Nun mag dieser Wechsel aber mitunter faktisch nicht erfolgversprechend sein, etwa weil unter seinen spezifischen Umweltbedingungen Einzelgängerwölfe nicht ausreichend Beute machen würden. In diesem Fall, wenn also die objektiven Bedingungen zum Wechsel der Lebensform nicht gegeben sind – also keine alternative, ethisch gültige Lebensform generiert werden kann –, bleibt dem Wolf nichts anderes übrig, als an der vorhandenen Lebensform zu partizipieren, weil er, um ein gutes Leben zu erlangen, sich immer im Rahmen irgendeiner gültigen Lebensform bewegen muss. Die innere Spannung des Individuums im Rahmen einer Lebensform zeigt aber trotzdem eine Art drängendes Potential an, durch das das Individuum dazu angetrieben wird, nach immer neuen Wegen zu suchen, die Lebensform zu transformieren oder zu wechseln, während umgekehrt die Lebensform die Tendenz hat, die Spannung, die durch solche abweichenden Individuen erzeugt wird, zum Erlöschen zu bringen und in ihr System zu integrieren, etwa indem sie eine Erziehung etabliert, die die Bedürfnisstruktur des Individuums auf einer noch tiefergehenden Ebene berührt und formt.

An dieser Stelle liegt in groben Umrissen das Modell einer dialektischen Teleologie vor, das sich hier bereits auf die meisten biologischen Lebensformen anwenden lässt. Der nächste Schritt besteht nun in der Diskussion der Anwendungsmöglichkeiten dieses Modells auf menschliche Lebensformen, was zuallererst eine Analyse der Elemente erfordert, die im Rahmen der menschlichen Lebensform zu diesem Modell hinzukommen und die bisher noch überhaupt nicht berücksichtigt wurden. Es lässt sich aber schon hier feststellen, inwiefern das Modell der dialektischen Teleologie als neue Ausformulierung des Moments der immanenten Teleologie in der →*Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik* fungieren kann. Die betreffende Vorstellung von Teleologie im Modell der dialektischen Teleologie ist zwar nicht mehr immanent in dem Sinne, dass sie dem Individuum selbst irgendwie ›örtlich‹ innewohnen würde. Von dieser Vorstellung immanenter Teleologie hat sich ja aber im Übrigen bereits die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik entfernt, indem sie die Teleologie an die Form der Spezies – die Lebensform – gebunden hat. Während die Verortung des Telos des Individuums in der Lebensform der Spezies im Modell der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik dem Individuum extern bleibt (s. Kap. 2.4), kann das Modell der dialektischen Teleologie die Idee der immanenten Teleologie jedoch in gewisser Weise *beerben,* indem sie ihre ursprüngliche Stoßrichtung übernimmt: Sie übernimmt einen zentralen Aspekt dieser Ausrichtung, insofern die dialektische Teleologie mit dem Individuum selbst zu tun hat, wie es wirklich ist, und sich um dessen eigenes Gedeihen dreht. Das heißt aber in unserer Welt, in der die Natur des Individuums nicht einfach in einer präformierten Essenz gegeben ist: Wenn das Individuum immer im Werden begriffen ist, also nicht als festgestellt

angesehen werden kann, muss die Teleologie am Werden des Individuums – an der Interaktion, die dieses Werden bestimmt – ansetzen. In diesem Prozess der wechselseitigen Erzeugung können die externen Momente natürlich nicht ausgeblendet werden, aber sie werden in gewisser Weise in eine auf das Individuum gerichtete Perspektive integriert: sie drehen sich in dieser Perspektive um das Individuum und sein gutes Leben, um die Erlangung von Gütern in den konkreten Verhältnissen, die es vorfindet.

Nebenbei bemerkt: Es ist ja mitunter sogar bezweifelt worden, dass die immanente Teleologie bei Aristoteles auf die umweltunabhängige Ausbildung einer bestimmten materiellen Gestalt abzielt, die vorher in der eigenen Form spezifiziert worden wäre. Dies hängt damit zusammen, dass eine ganze Reihe von Interpreten davon ausgehen, dass Aristoteles in seiner Biologie überhaupt kein taxonomisches Projekt verfolgt hat, das den Mitgliedern einer Spezies bzw. einer Fortpflanzungsgemeinschaft die Ausrichtung auf das gleiche Set von Eigenschaften und eine gleichartige Morphologie unterstellen würde (s. z. B. Pellegrin 1985; Balme 1987; Lennox 1987). Wenn die Form des Individuums aber nicht mit Verweis auf die Spezieszugehörigkeit material bestimmt werden kann, dann könnte es der ethischen Bewertung also nur noch darum gehen, ob es beispielsweise einer Pflanze gelungen ist, ihrer spezifischen Leistung in einem *allgemeinen* Sinne in vortrefflicher Weise nachzukommen – also sich zu ernähren, zu wachsen und sich fortzupflanzen. Es könnte jedoch nicht mehr darum gehen, ob sie genau diese oder jene Blattform ausgebildet hat, da es diesbezüglich – je nachdem, mit welcher Umwelt die betreffende Pflanze faktisch konfrontiert ist – verschiedene ethisch legitime Ergebnisse geben könnte (s. z. B. PA IV.12, 693a 11–23; 693b 12–15; s. a. Lennox 1987, S. 356, 359; Ereshefsky 2001, S. 19). Marc Ereshefsky schreibt in diesem Sinne:

> Alles, was das Spektrum der physischen Instanziierungen einer realen Essenz begrenzt, ist die Fähigkeit dieser Instanz, ihre wesentliche Funktion in ihrer Umwelt zu erfüllen. Da Umwelten unendlich wandelbar sind, gilt dies auch für die physischen Instanziierungen einer realen Essenz. (Ereshefsky 2001, S. 19, Übers. d. Verf.; s. a. Richards 2010, S. 27)

Richard A. Richards meint ganz ähnlich, nach Aristoteles könne es »sogar Teil der funktionalen Essenz der Teile [eines Organismus] sein, zu variieren, so wie es die Umstände des Lebens erfordern« (Richards 2010, S. 30, Übers. d. Verf.). Ein solches Verständnis immanenter Teleologie wäre also, was das ethisch ausgezeichnete Ergebnis angeht, von Anfang an interaktiver – wobei wir die Richtigkeit dieser Aristoteles-Interpretation an dieser Stelle aber dahinstellen können.

Zuletzt, bevor ich zum Fazit übergehe, will ich noch kurz auf den dialektischen Gehalt des hier vorgestellten Modells zurückkommen, nachdem ich die Frage, ob die Beziehung von Organismus und Umwelt aus der Perspektive der Biologie in

sinnvoller Weise als dialektisch charakterisiert werden kann, offengelassen hatte (s. Kap. 4.1.5). Damit ein Konflikt oder ein Widerspruch entsteht, braucht es – ganz basal – eine Art unterschiedliches Interesse, das in diesem Konflikt verhandelt wird, oder unterschiedliche, miteinander konfligierende normative Ansprüche bzw. Wertmaßstäbe. Der bloße Umstand von verschiedenen, gegeneinander wirkenden Kräften – etwa wenn zwei Meteoriten im Weltall aufeinandertreffen – kann von uns einfach hingenommen werden, ohne ihn zwingend als Ausdruck eines Konflikts beschreiben zu müssen. Dass die Interaktion von Individuum und Umwelt zu diesem oder jenem Ergebnis führt, ließe sich womöglich in gleicher Weise wertfrei betrachten. Auch wäre es konstruiert, den Umstand, dass aus einem Samen eine Pflanze wächst, als ›Negation‹ des Samens in irgendeinem gehaltvollen Sinne deuten zu wollen (s. z. B. MEW 20, Engels 1894, S. 126 f.; s. a. Wan 2013, S. 414 f.). Die Aktivität von Organismen ist auch nicht in jedem Fall tatsächlich von Kräften geleitet, denen wir objektiv das Ziel einer Abgrenzung von der Umwelt zuschreiben müssten, etwa wenn sich ein Beutetier – aus welchen Gründen auch immer – aktiv in die Richtung eines Fressfeindes bewegt und somit faktisch seiner eigenen Vernichtung entgegengeht. Aus einer evolutionären, wertgeleiteten Perspektive könnten wir in diesem Fall der Beschreibung womöglich hinzufügen, dass diese Bewegung auf den Fressfeind zu – die den Tod zur Folge hatte –, wohl nur deshalb erfolgte, weil der Fressfeind als solcher vom Beutetier nicht erkannt wurde, wir es hier also mit einem Defekt zu tun haben, der den hier wirkenden Konflikt verdeckt. Aber auch dies zeigt uns, dass es zuerst die Einnahme einer wertorientierten Einstellung braucht – die in diesem Fall ein evolutionäres Interesse an dem eigenen Überleben oder eine normative Ausrichtung auf dieses Überleben postuliert –, um die Beziehung von Organismus und Umwelt als konflikthaft oder widersprüchlich deuten zu können bzw. als einen Gegensatz.

Da die Ethik jedoch *wesentlich* wertorientiert ist, scheint es mir auf dieser Ebene sehr viel einfacher, den genuin dialektischen Gehalt der Beziehung vom Lebewesen und seiner Umwelt verständlich zu machen. Durch die Methodenbegriffe und die allgemeinen Bewertungsfiguren, die wir formuliert haben, können wir einem Lebewesen, das wir als ethischen Akteur identifiziert haben, eine Teleologie unterstellen, die auf das eigene gute Leben und die Gütererlangung ausgerichtet ist. Der ethische Akteur, indem er so aus der übrigen Umwelt herausgegriffen wird, ist auf diese Weise klar von der Umwelt abgegrenzt, und selbst wenn er stirbt, lässt sich in diesem Fall noch untersuchen, ob er die betreffende Bewertungsfigur, auf die er bezogen wurde, erfüllt hat oder nicht. Auf diese Weise tritt der ethische Akteur aus der Perspektive der Ethik bereits mit dem Beginn seiner Existenz in eine Auseinandersetzung mit der Umwelt ein, die ihm in seinem Ziel der Gütererlangung feindlich oder zumindest gleichgültig gegenübersteht. Insofern der ethische Akteur mit dieser Umwelt aber interagieren muss, um seine

eigenen ethischen Ziele zu erreichen, und sich hier zwei unterschiedliche Wertsysteme gegenüberstehen, ergibt sich uns hier ein Wertkonflikt, der diese Beziehung wesentlich kennzeichnet. Entweder ist das Individuum mit anderen ethischen Akteuren konfrontiert – muss also mit anderen Lebewesen um die Erlangung von Gütern konkurrieren – oder es ist mit einer toten Umwelt konfrontiert, der zumindest nicht das eigene Wertsystem zugrunde liegt, sondern die diesem indifferent gegenübersteht und gegen deren zersetzenden Einfluss sich das Individuum selbst abgrenzen muss bzw. der es die für es selbst relevanten Güter abringen muss. Im Rahmen der ethischen Perspektive ist dieser Wertkonflikt für unser Verständnis der Zusammenhänge fundamental bzw. steht am Grunde unserer Beschreibung. Es besteht aber nicht nur ein Konflikt zwischen Individuum und Umwelt, sondern auch im Begriff des ethischen Akteurs selbst – in dem zu seinem Verständnis zugrunde gelegten Methodenbegriff – kommt es zumindest zu Beginn seiner Existenz zu einem Auseinanderklaffen zwischen dem, was der ethische Akteur ist und was er eigentlich sein soll, zu einem Widerspruch im Begriff, aus dem sich die ethische Teleologie in erster Linie ableitet.

Daneben weist das hier vorgestellte Modell andere grundlegende Charakteristika einer dialektischen Beziehung auf, die uns bereits in der Darstellung des konstruktivistischen Interaktionismus begegnet sind (s. Kap. 4.1.5). Individuum und Umwelt erzeugen sich in einem Prozess – den wir auf der Ebene der Ethik sogar als wesentlich konflikthaft charakterisieren können – wechselseitig, wobei der betreffende Konflikt idealerweise auf immer höheren Stufen aufgehoben wird. In einem allgemeinen, unspezifischen Sinn können wir eine solche Beziehung durchaus als ›dialektisch‹ bezeichnen. Sicherlich schiene es prinzipiell möglich, mit Bezug auf diese oder jene philosophische Tradition ein noch spezifischeres, tieferes Verständnis eines dialektischen Widerspruchs zu formulieren, was vielleicht dazu führen könnte, der Beziehung von ethischem Akteur und Umwelt ihren dialektischen Gehalt abzusprechen, wenn man die betreffende Figur nur ausreichend verengt. In diesem Fall könnte man alternativ immer noch von einer konfliktbasierten, interaktionistischen Teleologie sprechen.

Insofern sich das hier vorgestellte Verständnis von Dialektik jedoch in erster Linie aus einer ethischen Betrachtung der Zusammenhänge in der Wirklichkeit ergibt – und nicht aus einer abstrakten Spekulation darüber, was an sich unter Dialektik zu verstehen ist –, scheint es mir an dieser Stelle auszureichen, zur Kennzeichnung meiner Position auf dieses allgemeine Verständnis von Dialektik zu referieren und den methodischen Fokus auf das weitere, tiefere Verständnis dieser Beziehung zu legen, anstatt auf den Begriff der Dialektik selbst. Insofern viele ethische Akteure im hier bestimmten Sinne – also auch Lebewesen wie Pflanzen – kein Bewusstsein aufweisen, folgt daraus natürlich, dass es in der nicht-menschlichen Natur dialektische Beziehungen gibt. Insofern die hier vor-

gestellten Überlegungen jedoch auf den konstruktivistischen Interaktionismus gegründet sind, stellen auch die Pflanzen aktive Subjekte in ihrem naturgeschichtlichen Evolutionsprozess dar, in dem sie sowohl sich selbst als auch ihre Umwelt verändern. Die Beziehung von Pflanze und Umwelt ist also strukturell verschieden von der Beziehung eines Meteoriten zu seiner Umwelt, bei der einfach verschiedene Objekte zueinander in Beziehung gesetzt werden. Ob es in der toten, subjektlosen Natur selbst dialektische Beziehungen gibt – oder auch in der Mathematik –, darüber muss hier gar keine Aussage getroffen werden, weil die tote Natur nicht Gegenstand der Ethik ist.

5.4 Fazit zum zweiten Teil

Im zweiten Teil dieses Buches haben wir uns zunächst mit verschiedenen biologisch informierten Vorschlägen für die Formulierung eines Individual-Essentialismus beschäftigt, der als Alternative für den im ersten Teil verworfenen Spezies-Essentialismus der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik infrage gekommen wäre. Diese Vorschläge haben sich jedoch als nicht haltbar erwiesen. Von den Lebewesen auf unserer Erde können wir, nach allem was wir wissen, nicht sagen, sie hätten eine präformierte Essenz. Stattdessen müssen wir die Interaktion von Individuum und Umwelt als unhintergehbar und konstitutiv für die Herausbildung der Eigenschaften des Individuums bzw. seiner Natur ansehen. Daraus leitete sich ab, dass, wenn es überhaupt noch möglich sein soll, eine objektivistische Teleologie zu entwickeln, die an der Natur des Individuums ansetzt, sich das betreffende Telos ebenfalls erst in der konkreten Beziehung von Individuum und Umwelt herausbilden könnte. Ein ähnliches Ergebnis stellte sich in unserer Diskussion der biologischen Funktionsbegriffe ein. Auch hier kann sich ein Verständnis von Funktionalität sinnvollerweise erst in der Relation des Individuums zu seiner konkreten Umwelt herausbilden. In diesem Zuge stellte sich jedoch das Problem, ob ein solches Verständnis von Funktionalität noch eine ausreichende Normativität generieren kann oder in ein Dilemma geraten ist, dem zufolge wir entweder alle Lebensvollzüge als funktional auszeichnen müssten oder die dysfunktionalen Lebensvollzüge gar nicht mehr als Gegenstände einer funktionalen Analyse betrachten könnten. Eine Lösung für dieses Dilemma ergab sich daraus, dass die Biologie bereits mit einer funktionalen, teleologischen Einstellung ihre Gegenstände identifiziert und auf diese Weise auch faktisch dysfunktionale Phänomene auf Funktionalität beziehen kann. Entsprechend ihrer Erkenntnisinteressen kann die Biologie im Lebensbegriff verschiedene Aspekte hervorheben – etwa nur Selbsterhaltung oder auch Evolutionsfähigkeit –, wodurch der Lebensbegriff zu einem Methodenbegriff wird.

Unter Bezugnahme auf diesen biologisch informierten neuen Unterbau und das theoretische Werkzeug der Formulierung von Methodenbegriffen wurde es uns möglich, das ursprünglich im Rahmen der Sprachphilosophie formulierte Projekt der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik – das die Logik spezies-essentialistischer Lebensformbegriffe als alternativlos darstellen konnte – aus diesem engen Rahmen zu befreien und im Einklang mit ihren metaethischen Grundannahmen eine neue Vorstellung von Teleologie zu entwickeln: das Modell einer dialektischen Teleologie. Insofern sich diese Teleologie immer noch um die Erlangung der ethischen Güter dreht, die das Individuum für sein eigenes gutes Leben braucht, ist die dialektische Teleologie in der Lage, die Idee der immanenten Teleologie, die das zentrale auszufüllende Moment in der Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik darstellte, zu beerben. Da sich die Güterstruktur des Individuums jedoch erst in Auseinandersetzung mit der Umwelt entwickelt, setzt die dialektische Teleologie nicht mehr an einer präformierten Essenz an, sondern an den Spannungen, die sich in den Beziehungen des Individuums ergeben und das Ziel einer Aufhebung dieser Spannung erzeugen. Dabei haben wir drei Beziehungsseiten unterschieden, die zusammen das Modell der dialektischen Teleologie ausmachen.

Als Basis dieses Modells fungiert die Idee enger ethischer Lebensbegriffe als Methodenbegriffe der Ethik, die in der Argumentationsarchitektur an die Stelle spezies-essentialistischer Lebensformen treten, dabei jedoch keine materialen, inhaltlich bestimmten Normen, sondern allgemeine und formale Bewertungsfiguren enthalten. Durch das Austesten der Anwendbarkeit verschiedener enger ethischer Lebensbegriffe auf die empirischen Phänomene kann sich unser Begriffssystem dem Verständnis der Wirklichkeit immer weiter annähern und somit eine dauerhafte systematische Verzerrung des Passungsverhältnisses von Begriff und Wirklichkeit vermeiden. Durch die Offenheit und die formale Struktur der engen ethischen Lebensbegriffe können die Probleme des Spezies-Essentialismus vermieden werden. Gleichzeitig bleibt eine schwach bzw. formal essentialistische normative Figur in diesem Modell erhalten, durch die es möglich wird, dass das Individuum weiterhin auf die Erfüllung der durch den Methodenbegriff gesetzten normativen Ansprüche bezogen werden kann, auch wenn es diesem faktisch nicht entspricht. Gleichzeitig würde ein Wechsel des Haupttypen des Lebens – etwa wenn ein sterblicher Mensch in einen ewig lebenden Engel verwandelt werden würde – auch ein Ende des ursprünglichen ethischen Gegenstandes bedeuten. In einem formalen Sinn – einer Rahmenteleologie – kann man von einer Entfremdung eines Lebewesen von dem auf ihn angewandten Methodenbegriff sprechen, wenn es diesen Begriff verfehlt, ohne dass für es eine Möglichkeit besteht, sinnvoll unter einer anderen Methodenbegriff der Ethik gebracht zu werden.

Die verbleibenden beiden Beziehungsseiten und die mit ihnen verbundene Teleologie – die negative Teleologie des Individuums und die positive Teleologie der Lebensform – erzeugen wiederum Spannungen, die sich zur Transzendierung oder Kontextualisierung der jeweils anderen Beziehungsseite nutzen lassen. Damit haben wir ein dynamisches, entwicklungsfähiges, offenes Modell einer Teleologie, das an der konkreten, konflikthaften Beziehung des Individuums zu seiner Umwelt ansetzt, dabei eine intrinsische Bewertung formuliert und am Konzept der Lebensform festhält, aber gleichzeitig die Idee einer gemeinsamen Bewertungsstruktur von Lebewesen bewahrt und im selben Zuge eine objektivistische und realistische bzw. naturalistische Bewertung ermöglicht. Folglich scheint sich hier tatsächlich eine Möglichkeit zu ergeben, auf der Ebene biologischer Lebensformen den inneren Konflikt der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik produktiv aufzuheben und in eine neue Form der Funktionalität zu überführen, die zentrale attraktive Momente des ursprünglichen Projekts in sich aufnehmen kann. Die Spannung zwischen dem Konzept des Individuums und der Lebensform im Ansatz von Philippa Foot wird auf diese Weise umgewandelt – sie verlagert sich von einer Spannung *in der Theorie* in das Verständnis einer Spannung, die *in der Wirklichkeit existiert und von der Theorie abgebildet wird*. Damit ist nun eine Basis für die Bestätigung meiner zweiten Hauptthese (s. Kap. 1.3) gegeben, wonach eine bestimmte Form der Loslösung des Konzepts der Lebensform vom Spezies-Essentialismus – also eine kritische Wendung dieses Konzepts – in der Lage ist, den inneren Konflikt der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik produktiv aufzuheben. Um die Funktionsfähigkeit der kritischen Theorie der Tugendethik, die sich auf diesem neuen Verständnis des Konzepts der Lebensform erhebt, darzulegen – und somit alle Aspekte meiner zweiten Hauptthese verteidigen zu können –, müsste jedoch noch gezeigt werden, dass sich das bisher entwickelte Modell der dialektischen Teleologie auch auf rationale Lebewesen anwenden lässt, wovon der nun folgende, dritte Teil handeln wird.

III
Eine kritische Theorie menschlicher Lebensformen

6 Besonderheiten menschlicher Lebensformen

Nachdem der zweite Teil dieses Buches ein Modell dialektischer Teleologie vorgestellt hat, das unter Bezugnahme auf biologische Lebensformen im Allgemeinen entwickelt wurde, soll nun im dritten Teil diskutiert werden, inwiefern sich dieses Modell auch für eine Anwendung auf menschliche Lebensformen als einem Sonderfall biologischer Lebensformen eignet. Um zu untersuchen, inwiefern sich die bisherige Ausformulierung der →*Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik* im Rahmen des Modells der dialektischen Teleologie auch auf menschliche Lebewesen übertragen lässt, müsste zuerst die Frage geklärt werden, ob diese ebenfalls unter den →*reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens* fallen oder ob sie einem völlig anderen Haupttypen angehören. Dafür ist es in einem ersten Schritt erforderlich, die zentralen Besonderheiten menschlicher Lebensformen herauszuarbeiten, die sich auf die Beantwortung dieser Frage auswirken könnten, was die Aufgabe dieses Kapitels hier darstellen wird. Wenn der Mensch durch seine Besonderheiten – etwa seine Vernunftfähigkeit – nicht von vornherein in einen völlig anderen Raum der Ethik katapultiert wird, müsste in einem zweiten Schritt gezeigt werden, wie sich die betreffenden Besonderheiten in das bisher entwickelte Modell der dialektischen Teleologie integrieren lassen, wovon das folgende Kapitel handeln wird (Kap. 7). Gelingt diese Integration, lässt sich von dort aus der Übergang von der Metaethik zur normativen Ethik einleiten, worauf ich am Ende des dritten Teils in einem Ausblick eingehen werde, der mit einem abschließenden Fazit verbunden ist (Kap. 7.6).

Sicherlich bewegen sich die Überlegungen im dritten Teil dieses Buches bereits auf jener Ebene, die im naturalistischen Diskurs als *substantiell* bezeichnet worden ist, da wir hier verhandeln, wie die menschliche Lebensform inhaltlich genauer zu charakterisieren ist, woraus sich in der Folge ein ethischer Maßstab für die Mitglieder dieser Lebensform ableiten lässt (vgl. M. Thompson 2010, S. 260 f.; Lott 2015, S. 75 f.). Dennoch stellt der Versuch, eine Antwort auf die Frage zu geben, wie wir leben sollten, – was eine Angelegenheit der →*normativen Ethik* wäre – hier nicht den eigentlichen Fokus dar. Vielmehr war die Aufgabe,

die wir in kritischer Auseinandersetzung mit der →*neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik* gewonnen hatten, die Idee eines Vorrangs der Lebensform vor ethischen Maßstäben durch die Etablierung eines alternativen Modells der Teleologie zu retten. Insofern es mir in diesem dritten Teil also vor allem darum geht, dieses Modell *exemplarisch* auszuführen – und die Bezugnahme auf menschliche Lebensformen hier in erster Linie *als Teil* dieser exemplarischen Ausführung zu lesen ist –, bewegt sich diese Diskussion strenggenommen eigentlich noch innerhalb der →*Metaethik* (s. Kap. 1 und 4.1).

Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen kann mit der Bestimmung der Besonderheiten menschlicher Lebensformen nicht die klassische Frage der philosophischen Anthropologie gemeint sein, was den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Durch die Anerkennung der Evolutionstheorie und ihrer theoretischen Implikationen – wie der Aufgabe des Spezies-Essentialismus – ist diese Frage überholt worden (s. a. Toepfer 2020, S. 13). Biologische Spezies zeichnen sich wesentlich durch ihre Fähigkeit zur Evolution aus, was die Möglichkeit einer Variation voraussetzt, wobei sich darüber hinaus gleiche Eigenschaften unabhängig voneinander bei verschiedenen Spezies herausbilden können (s. Kap. 2.3). Wenn es also prinzipiell kontingent ist, dass mit der Spezies *Homo sapiens* besondere, einzigartige Eigenschaften verbunden sind, dann können die Besonderheiten, die wir hier untersuchen wollen, nicht kategorial auf die Spezies im Sinne der Biologie bezogen sein und müssen folglich auch nicht allgemein auf alle Mitglieder der Spezies zutreffen. Genauso wie sich aber am Beispiel von Bienen das Phänomen der Staatenbildung verdeutlichen lässt – selbst wenn möglicherweise nicht alle Bienen Staaten bilden oder wir die Staatenbildung auch bei anderen Spezies, etwa Ameisen, vorfinden –, lässt sich die Bedeutung anderer Phänomene, etwa die Rolle der Vernunftfähigkeit oder der Selbstreflexion, am Beispiel von Mitgliedern der Spezies *Homo sapiens* diskutieren.

Wenn wir hier also Besonderheiten menschlicher Lebensformen behandeln wollen, dann ist mit diesen Besonderheiten ein bestimmtes Bündel von Eigenschaften gemeint, dessen Zusammensetzung zwar durch die Betrachtung bestimmter Teile der Spezies *Homo sapiens* inspiriert sein mag, dessen Inhalt aber nicht im eigentlichen Sinne empirisch erworben wurde – etwa durch eine Untersuchung dessen, was jeder einzelne Mensch faktisch für Eigenschaften aufweist –, sondern vielmehr durch eine Setzung gewonnen wird, die ein an sich für die Ethik interessantes Bündel von Eigenschaften als Untersuchungsgegenstand auszeichnet. Wir müssen hier klar zwischen einem Gegenstand der Philosophie – der ›menschlichen‹ Situation in der Welt, die auch etwaige Außerirdische, Neandertaler oder mutierte Schimpansen teilen könnten – und dem biologischen Phänomen, nämlich den Mitgliedern der Spezies *Homo Sapiens*,

die faktisch völlig unterschiedliche Eigenschaften aufweisen könnten, unterscheiden (s. a. Rippe 2008, S. 43 f.; Heilinger 2010, S. 210; Seidel 2010, S. 286). Die Diskussion erhält dadurch eine allgemeinere Ausrichtung. Selbst wenn sich die faktische Zusammensetzung der Eigenschaften in der Spezies *Homo sapiens* irgendwann veränderte oder neues empirisches Material auftauchen würde, mit dem sich beweisen ließe, dass wir uns über den Charakter bestimmter menschlicher Eigenschaften getäuscht hätten, wären die hier angestellten Überlegungen also nicht ungültig, weil sie sich ohnehin nicht kategorial auf eine bestimmte Spezies bezogen haben (auch wenn sie natürlich in diesem Fall zumindest für uns Menschen an praktischem Wert verlieren würden).

Aus den Ergebnissen, die wir im zweiten Teil dieses Buches erworben haben, leitet sich nun für unsere Diskussion der Besonderheiten menschlicher Lebensformen im dritten Teil ein bestimmter Fokus ab. Da sich im zweiten Teil gezeigt hat, dass sogar Tiere und Pflanzen keine präformierte Essenz aufweisen, sondern sich ihre besonderen individuellen Eigenschaften erst in Auseinandersetzung mit der Umwelt formen, werde ich hier all jene Theorien der philosophischen Anthropologie aus der Betrachtung ausschließen, die prinzipiell hinter diese Erkenntnis zurückfallen müssen, weil sie untrennbar mit der Vorstellung verbunden sind, dass der Mensch eine in der Spezies oder im Genom präformierte Essenz besitzt. Um die bisherige Argumentation auf der Ebene menschlicher Lebensformen fortführen zu können, suchen wir also nach einer philosophischen Anthropologie, die verständlich machen kann, dass sich auch die besondere Natur des Menschen erst in seinen konkreten Beziehungen – in einem konflikthaften, spannungsvollen Prozess der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt (bzw. der Gesellschaft) – herausbildet (s. a. Bohlken & Thies 2009, S. 4). Wir suchen also nach einer, wenn man so will, *dialektischen* Anthropologie, die ihren konkreten Inhalt wesentlich im (natur-)historischen Prozess generiert (s. a. Breuer 1984, S. 352; 2016, S. 107 f.). Im Unterschied zu rein kulturalistischen Ansätzen, die versuchen, die Rolle biologischer Faktoren in der Gesellschaftsanalyse vollständig zu negieren, interessieren wir uns in der Nachfolge der Ansätze des ethischen Naturalismus jedoch weiterhin dafür, wie sich die menschliche Biologie auf die Dynamik der Beziehung – die spezifischen Spannungen und Konflikte, die in dieser Beziehung auftauchen – auswirkt, und zwar obwohl sich diese Biologie, nach unseren bisherigen Erkenntnissen, mit ihrem spezifischen Inhalt vollständig in Auseinandersetzung mit der Umwelt herausbildet. Dieser Fokus schränkt den Raum unserer möglichen Anknüpfungspunkte im Bereich der philosophischen Anthropologie weitgehend ein.

In dem verbleibenden Theoriespektrum scheinen mir für die Fortführung einer objektivistischen und realistischen bzw. naturalistischen Position der Metaethik – auf der die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik aufbaut

(s. Kap. 1.1) – diejenigen Ansätze am vielversprechendsten zu sein, die in der Vergangenheit am stärksten auf eine Annäherung von marxistischer bzw. kritischer Theorie und aristotelischer Tugendethik hingewirkt haben. Sich auf diese Verbindung zu fokussieren, ist auch deshalb naheliegend, weil die Marxsche Idee des historischen Materialismus – selbst wenn sie sich heutzutage wohl nur noch in abgeschwächter Form vertreten lässt – besonders geeignet zu sein scheint, um verständlich zu machen, dass auch menschliche Lebensformen, trotz der Fähigkeit ihrer Mitglieder zur Reflexion, letztlich unter den reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens fallen. Unter den prominenten Autoren scheint mir die besagte Verbindung bei Erich Fromm und Alasdair MacIntyre am weitesten fortgeschritten zu sein, von denen die folgenden beiden Abschnitte dieses Kapitels handeln werden (Kap. 6.1 und 6.2) und deren Beschreibung der Besonderheiten menschlicher Lebensformen dementsprechend die Basis für meine nachfolgenden, darauf aufbauenden systematischen Überlegungen bilden wird. Zugleich erlaubt die Beschränkung auf diese Autoren, die Thematik überhaupt im hier verbleibenden Rahmen bearbeitbar zu machen.

Insofern zu dem auf diese Weise gewählten Ausgangspunkt unserer systematischen Diskussion bestimmte Annahmen gehören, die empirisch erforschbar sind, – etwa Annahmen darüber, wie bestimmte Faktoren in der Kindheit bis ins Erwachsenenalter nachwirken – könnte er durch die Nachlieferung empirischer Studien, die ein neues Licht auf die entsprechende Angelegenheit werfen, infrage gestellt werden. Aber auch schon in der Vergangenheit galten viele spezielle Thesen der Charaktertheorie und Gesellschaftstheorie Fromms als kontrovers, selbst innerhalb des Spektrums der Psychoanalyse und der kritischen Theorie der Gesellschaft (s. Kap. 1.2). Um den Wert meiner systematischen Überlegungen also nicht zu beschädigen, werde ich folglich versuchen, den problematischen Gehalt der Überlegungen Fromms zu entschärfen, indem ich seine Position nicht einfach unvermittelt übernehme, sondern sie vor dem Hintergrund der Überlegungen des ersten und zweiten Teils dialektisch zuspitze und damit kritisch weiterentwickele. Die Angriffsfläche der Frommschen Position versuche ich insgesamt zu reduzieren, indem ich bestimmte seiner Sonderthesen, die für das hier verfolgte Projekt vernachlässigbar sind, überhaupt nicht aufgreife und teilweise als Ergänzung oder Alternative auf MacIntyre zurückgreife, der hier in einigen Punkten – etwa dem Verständnis der Beziehung von Rationalität und Tradition – eine Position vertritt, die meines Erachtens besser zum Modell der dialektischen Teleologie passt als die von Fromm. Die verbleibenden Thesen Fromms, auf die ich mich stütze, wurden in vielen Fällen in ähnlicher oder vergleichbarer Form auch von anderen, stärker etablierten Ansätzen entwickelt. Sie ließen sich folglich auch innerhalb anderer Theorieschulen reformulieren, selbst wenn sich eine

spezifische Formulierung von Fromm nicht mehr halten ließe, worauf ich später noch eingehen werde (s. Kap. 7.1).

Trotz dieses Versuchs, den kontroversen Gehalt der Überlegungen Fromms so weit wie möglich zu reduzieren, lässt sich hier dennoch nicht prinzipiell ausschließen, dass die betreffende Beschreibung der Besonderheiten menschlicher Lebensformen, auf die ich meine systematischen Überlegungen gründe, das faktische Leben der Mitglieder der Spezies *Homo sapiens* grundlegend verfehlen könnte. Folglich kann hier insgesamt nur ein schwacher Begründungsanspruch vertreten werden, wonach die betreffende Argumentation auch dann noch von systematischem Interesse sein müsste, wenn die Anwendbarkeit auf unsere Spezies nicht gegeben wäre. Da sich der Gegenstand der kritischen Theorie der Tugendethik – also spezifisch verfasste ethische Akteure – aber prinzipiell in Entwicklung befindet (s. a. Heilinger 2010, S. 247), sehe ich die Aufgabe für diesen dritten Teil, wie bereits im zweiten Teil, ohnehin primär darin, die allgemeine Methode der kritischen Theorie der Tugendethik zu exemplifizieren, die in der Folge auf alle möglichen Lebensformen angewandt werden könnte – also auch auf die ›wahre‹ Beschreibung der Besonderheiten der menschlichen Lebensform zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte, wenn sich denn eine solche geben ließe. Für den Erfolg des hier verfolgten Projektes ist vor allem entscheidend, die Plausibilität einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen zu erneuern, wie sie durch die neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik postuliert wurde. Ebendiese Annahme, die im ethischen Diskurs ohnehin schon kontrovers war, ist durch die in den bisherigen Teilen vorgebrachte Kritik an der sprachphilosophischen Begründung weiter infrage gestellt worden und steht demnach im Zentrum meines Rettungsversuches. Um diese Annahme neu zu begründen und damit eine Fortführung des Programms der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik zu ermöglichen, müsste zumindest exemplarisch ausgeführt werden, wie man sich den Anstieg der Komplexität in der gemeinsamen Bewertungsstruktur beim Übergang von arationalen zu vernunftfähigen Lebewesen überhaupt noch vorstellen kann, ohne dass es zu einem kategorialen Bruch kommen müsste. Eben darin wird die Aufgabe des dritten Teils dieses Buches bestehen. Der theoretische Wert dieser Ausführungen wäre, selbst wenn sie praktisch nicht auf die Mitglieder unserer Spezies anwendbar wären, nicht beeinträchtigt, weil sich die Idee einer gemeinsamen Bewertungsstruktur von arationalen und vernunftfähigen Lebewesen prinzipiell auch am Beispiel vernunftfähiger Mitglieder einer fiktiven Spezies verdeutlichen ließe, die wir ebenfalls ›Mensch‹ nennen könnten.

Um deutlicher zu veranschaulichen, dass mit der hier vorgestellten Wendung der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik der Anschluss an eine weitere philosophische Tradition möglich wird – nämlich an die kritische Theorie

der Gesellschaft –, wäre es sicherlich noch aufschlussreich gewesen, bestimmte Überschneidungen meiner dialektisch zugespitzten Interpretation Fromms mit der Position der anderen Vertreter der Frankfurter Schule auszuführen oder ausführlicher darauf einzugehen, inwiefern diese Interpretation zugleich eine bestimmte Linie des Marxschen Denkens fortsetzt. Da die Darlegung dieser Bezüge allerdings nur unter hohem exegetischen Aufwand geleistet werden könnte und für die systematische Diskussion nur von geringem Nutzen ist, werde ich hier auf einen eigenständigen ideengeschichtlichen Exkurs verzichten. Die Diskursentwicklung innerhalb der Philosophie, die zu einer Rehabilitierung von Fromm als kritischem Theoretiker geführt und eine Verbindung von Tugendethik und kritischer Theorie möglich gemacht hat, habe ich bereits in der Einleitung dargestellt (s. Kap. 1.2).

Auch auf die Bezüge zwischen meiner Position und der modernen kritischen Theorie kann ich hier nicht eigenständig eingehen, sondern werde sie nur dann erwähnen, wenn die Auseinandersetzung mit diesen Positionen hilfreich für das Verständnis meines eigenen Ansatzes ist. Sicherlich ließen sich beispielsweise auch aus der philosophischen Anthropologie von Axel Honneth, die dieser in Anlehnung an Hegel entwickelt (s. z. B. Honneth 1994), gewisse Punkte entnehmen, die sich ebenfalls für eine Ausweitung des Modells der dialektischen Teleologie auf den Menschen eignen würden. Schließlich geht Honneth ja gerade davon aus, dass sich die Identität der Menschen wesentlich in einem anhaltenden, intersubjektiven Prozess des Kampfes um gegenseitige Anerkennung herausbildet, wobei auch die Normen, die in der betreffenden Gesellschaft Geltung beanspruchen können, aus dieser sich im Verlauf der Geschichte immer weiter entfaltenden Auseinandersetzung hervorgehen (vgl. ebd., S. 11, 148; s. a. Zurn 2000, S. 116). Zumindest ganz allgemein gefasst könnte eine solche Konzeption als eine der möglichen Ausformulierungen angesehen werden, die deutlich macht, inwiefern sich die ethischen Maßstäbe auch beim Menschen erst in seinen konflikthaften Beziehungen im Rahmen seiner Lebensform herausbilden. Selbst wenn ich hier nicht ausschließen will, dass die Überlegungen des zweiten Teils also prinzipiell auch zu einer neo-hegelianischen Variante einer kritischen Theorie der Ethik überleiten könnten, hilft uns sein Ansatz jedoch nicht darin weiter, die Idee einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen neu zu begründen, worum es mir hier eigentlich geht.

Neben Honneth könnte sich für die Herausarbeitung der Besonderheiten menschlicher Lebensformen, die hier im dritten Teil ansteht, auch die Bezugnahme auf Rahel Jaeggis kritische Theorie der *Kritik von Lebensformen* (2014) anbieten. Auch ihr Ansatz überschneidet sich, was seine allgemeine Struktur angeht, in vielen Punkten mit unseren bisherigen Überlegungen, etwa darin, dass sie eine Art Metatheorie der Beziehung von ethischer Kritik und Lebens-

formen entwickelt, die den erfolgreichen Lernprozess der Lebensform – also die produktive Aufhebung der ihr eigenen Widersprüche und Krisen im Verlauf ihrer Geschichte – normativ auszeichnet und dabei den Maßstab für die sich daraus ergebende Kritik aus der Lebensform selbst ableitet. Insofern Jaeggi ihr Verständnis von Lebensformen aber von vornherein auf den Menschen einengt (vgl. Jaeggi 2014, S. 20 f.), lässt sich gerade das Besondere der kritischen Theorie der Tugendethik, nämlich dass sie von einer (meta-)kritischen Theorie biologischer Lebensformen ausgeht, nicht dadurch verdeutlichen, würde man ihre Position hier als Ausgangspunkt für den dritten Teil wählen, so wertvoll und richtig ihre Überlegungen im Detail auch sein mögen. Umgekehrt scheint es mir jedoch sinnvoll, eben weil es auf den ersten Blick viele strukturelle Überschneidungen gibt, zur Schärfung des Profils der kritischen Theorie der Tugendethik auf einige allgemeinere Differenzen zu ihrem Ansatz hinzuweisen, die sich aus der bereits geleisteten Vorarbeit im ersten und zweiten Teil dieses Buches ergeben, also gewissermaßen dem Unterbau meiner Theorie, der das Bild von in der ersten Natur festgelegten Lebensformen der nicht-menschlichen Spezies infrage stellt, das Jaeggi der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik in gewisser Weise abkauft, weshalb sie sich mit solchen Lebensformen auch nicht weiter beschäftigt (s. z. B. ebd., S. 21, 120, 187 f.).

Dass der dritte Teil dieses Buches nun darauf hinausläuft, dem Spektrum der kritischen Theorie in Auseinandersetzung mit Fromm einen neuen Ansatz hinzuzufügen, den man vielleicht als ›neo-frommianisch‹ charakterisieren könnte, ergibt sich hier allein aus der Ausschöpfung der systematischen Möglichkeiten zur Rettung der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik. Die Kritik an anderen modernen Ansätzen der kritischen Theorie steht in der Motivation für dieses Unternehmen also nicht im Fokus. Gleichwohl schiene es mir prinzipiell möglich, sofern dies gefordert würde, die kritische Theorie der Tugendethik auch in Abgrenzung zu anderen modernen Ansätzen im Spektrum der kritischen Theorie der Gesellschaft zu verteidigen. Wenn wir menschliche Lebensformen wesentlich unter der Bewertungsfigur betrachten, die durch den reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens ausgedrückt wird, scheint sich auf diese Weise ein objektivistisches, materialistisches Moment innerhalb der Ethik der kritischen Theorie wieder stärker betonen zu lassen, das für die erste Generation in Anlehnung an Marx prägend war. Diesen Fokus der kritischen Theorie der Tugendethik könnte man auch als einen gewissen Kontrapunkt zu den neo-kantianischen und neo-hegelianischen Ethikkonzeptionen verstehen, die in der zweiten und dritten Generation der Frankfurter Schule entwickelt worden sind und bei denen die Gefahr besteht, dass die Notwendigkeit der Gesellschaft, sich selbst reproduzieren zu müssen, im Prozess der Generierung ethischer Maßstäbe zunehmend in den Hintergrund gerät. Insbesondere bei Habermas, aber womöglich auch bei

Honneth, scheint dies die Gefahr einer abstrakten, neo-idealistischen Ethikkonzeption in sich zu bergen, die die erste Generation gerade vermeiden wollte. Zumindest in groben Zügen ist ein solcher Vorwurf bereits von Michael J. Thompson – im Übrigen unter expliziter Bezugnahme auf Fromm und Marx – gegen Habermas und Honneth vorgebracht worden, auch wenn er sich im hier gegebenen Rahmen nicht evaluieren lässt (s. z. B. M. J. Thompson 2014a; 2016; 2019; 2020).

6.1 Dialektische Anthropologie nach Erich Fromm

Die Ethik Erich Fromms überschneidet sich in vielen Punkten mit der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik. So vertritt auch Fromm eine objektivistische, naturalistische Position, die die ethischen Maßstäbe als relativ zur objektiven Natur des Menschen begreift, und stellt sich selbst in die Tradition der aristotelischen Tugendethik (s. z. B. EFGA II, 1947a). Inhaltlich gesehen kommt Fromm jedoch, was den Menschen angeht, zu abweichenden Ergebnissen, weil er sich auf eine alternative Anthropologie, Handlungstheorie (bzw. Charakterologie) und Gesellschaftstheorie stützt. Gäbe es keine derartigen Überschneidungen in der grundlegenden Ausrichtung, würde sich die Position Fromms wohl kaum als anknüpfungsfähig an unsere bisherigen Überlegungen erweisen. Gleichzeitig stellen sich einige dieser Überschneidungen für die Übernahme seiner Position nun als hinderlich heraus, da sie sich teilweise auch auf problematische Aspekte erstrecken, die wir bereits in den vergangenen Teilen dieses Buches kritisiert haben. So lässt sich nicht abstreiten, dass es in der philosophischen Anthropologie Fromms einen gewissen spezies-essentialistischen Zug gibt, da Fromm unterstellt, dass alle Mitglieder der biologischen Spezies *Homo sapiens* durch das gleiche Wesen, die gleichen grundlegenden Eigenschaften und Potentiale ausgezeichnet sind (s. z. B. EFGA I, 1941a, S. 371; II, 1964a, S. 222; IX, 1963f, S. 3; 1962a, S. 55). Auch seine Ethik enthält gewisse präformistische, abstrakte Tendenzen, wonach es beispielsweise bei Pflanzen und Tieren einen feststehenden, umweltunabhängigen Maßstab des Gedeihens gibt, der mit ihrer Spezieszugehörigkeit zusammenhängt (s. z. B. EFGA II, 1947a, S. 137). Dieses bereits problematisierte Verständnis im ethischen Unterbau droht auch dem Verständnis des menschlichen Gedeihens einen abstrakten Zug zu verleihen, weil bei Fromm ebenfalls – wenn auch weniger systematisch ausformuliert – die Idee einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen angedeutet ist (s. z. B. EFGA VII, 1973a, S. 235; XII, 1991d [1974], S. 279 ff.; 1989a [1974–75], S. 397 f.)

Weil die Position Fromms auf der Ebene der Ethik damit hinter die von uns erreichten Erkenntnisse zurückfällt, stellt sie für uns hier nicht den eigentlich inter-

essanten Anknüpfungspunkt dar. Tatsächlich sind wir auf die ethischen Überlegungen Fromms hier aber auch gar nicht angewiesen, da wir mit dem Modell der dialektischen Teleologie bereits ein alternatives Basismodell der Ethik vorliegen haben, auf dem wir aufbauen können. Als anschlussfähig an unsere bisherigen Überlegungen könnte sich jedoch Fromms alternative Anthropologie erweisen, wie auch seine Beiträge zur Charakterologie und Gesellschaftstheorie, die sich – eben weil Fromm die biologische Dimension im Prozess der wechselseitigen Erzeugung von Individuum und Umwelt (bzw. Gesellschaft) besonders berücksichtigt – hier für unsere Zwecke fruchtbar machen lassen, um die kritische Wende der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik, die wir bereits im zweiten Teil eingeleitet haben, auf menschliche Lebensformen auszuweiten. Um eine solche Aneignung zu ermöglichen, müssten die betreffenden Theorien jedoch vom Spezies-Essentialismus gelöst werden.

Ich werde in diesem Abschnitt also eine dialektisch zugespitzte Interpretation Fromms entwickeln, die seine Position insbesondere auf der Ebene der Anthropologie so reformuliert, dass sie an die bisherigen Überlegungen zum Modell der dialektischen Teleologie angegliedert werden kann. Folglich ist meine Darstellung hier nicht rein exegetischer Natur, sondern hat, indem ich hier nur an eine bestimmte Tendenz bei Fromm anknüpfe und diese radikalisiere, einen wesentlich konstruktiven Charakter.

An der Basis der Frommschen Anthropologie und Gesellschaftstheorie steht eine bestimmte Linie der Marx-Interpretation, die durch Fromm aufgegriffen und durch eigene Überlegungen erweitert wird, insbesondere um eine Charakterologie. Die Position von Marx enthält Fromm zufolge nur einige wenige psychologische bzw. anthropologische Voraussetzungen (vgl. EFGA I, 1931b, S. 33; 1932a, S. 48). Demnach ist der Mensch erstens ein bedürftiges Wesen, das zur Erfüllung seiner eigenen Bedürfnisse (insbesondere seiner materiellen) tätig werden muss (s. z. B. MEW 3, Marx & Engels 1845–46, S. 28; 25, Marx 1894, S. 828; s. a. EFGA V, 1965d, S. 413 f.). Zweitens ist der Mensch aber auch ein gesellschaftliches Wesen, das sich mit seiner besonderen Bedürfnisstruktur erst in Auseinandersetzung mit der Gesellschaft herausbildet (s. z. B. MEW 2, Marx & Engels 1844–46, S. 138; 6, Marx 1849, S. 412). Drittens ist der Mensch auch noch ein Wesen, das seinen Stoffwechsel mit der Natur nicht einfach instinktiv regulieren kann, sondern hierfür auf die Verrichtung von Arbeit – also bewusster, planvoller Tätigkeit – angewiesen ist (s. z. B. MEW 3, Marx & Engels 1845–46, S. 21, 28; 23, Marx 1890, S. 198; 40, 1844c, S. 516 f.). Diese drei anthropologischen Annahmen sind eng miteinander verbunden: Die Notwendigkeit, die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen, – und zwar durch die in gesellschaftlichen Zusammenhängen organisierte Arbeit – führt zur Herausbildung bestimmter Produktionsverhältnisse, in denen die Notwendigkeit der Bedürfnisbefriedigung immer schon

situiert ist. Diese ökonomische Struktur – die gesellschaftliche Lebensform – entfaltet jedoch, wie Marx erkannt hat, eine Eigendynamik (s. z. B. MEW 3, Marx & Engels 1845–46, S. 33; 25, Marx 1894, S. 836; 26.3, 1862–63, S. 308 f.), die wiederum Einfluss darauf nimmt, welche Bedürfnisse die Mitglieder dieser Gesellschaft ausbilden (s. a. MEW 19, Marx 1879–80, S. 362; 25, 1894, S. 828). An dieser Stelle schließt sich also der Kreis und es kommt zu einer aufsteigenden Spiralbewegung: Die Produktionsverhältnisse erzeugen in den vergesellschafteten Individuen spezifische Bedürfnisse, die aber unter bestimmten Bedingungen im Rahmen der bestehenden ökonomischen Ordnung nicht mehr eingeholt werden können, sodass es zum Umsturz dieser Ordnung und zur Etablierung neuer Formen der Arbeitsorganisation kommt, mit der neue Produktionsverhältnisse einhergehen, die wiederum neue Bedürfnisse erzeugen usw. (vgl. Sayers 1998, S. 152; s. a. EFGA I, 1932a, S. 57; Petersen 2008).

Es gibt eine verbreitete Linie der Marx-Interpretation, die in Anlehnung an diese aufsteigende Spirale angenommen hat, dass in der Folge die biologischen Faktoren für das Verständnis des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses vollständig vernachlässigt werden können, weil die menschliche Natur »selbst in Veränderung begriffen ist, sich differenziert und ihren konkreten Inhalt im sozial-historischen Prozeß erhält« (Gedö 1971, S. 38). Die Merkmale der Formbarkeit durch die Gesellschaft und der Fähigkeit zur Arbeit treffen demnach zwar universell auf alle Menschen zu, basieren auf bestimmten biologischen Voraussetzungen – etwa der Gehirngröße, der körperlichen Organisation etc. – und mussten dementsprechend zunächst einmal evolutionär auftreten, damit der Mensch in den Geschichtsprozess eintreten konnte (s. a. MEW 3, Marx & Engels 1845–46, S. 21, 28; 20, Engels 1873–86, S. 444). Sobald dies jedoch geschehen ist – der Mensch in dem, was ihn ausmacht, also entstanden ist –, sei es jedoch möglich, sich ausschließlich mit der Eigendynamik gesellschaftlicher Lebensformen zu beschäftigen, also den immanenten Widersprüchen, die sich beispielsweise aus der Etablierung der Klassengesellschaft ergeben. Menschen wären in diesem Bild also bloß eine Art materieller ›Träger‹ *(supports)* für soziale Beziehungen (vgl. Althusser 1976, S. 202), die menschliche Natur »ein soziales Konstrukt, ohne Einschränkung oder Begrenzung in der Konstruierbarkeit« (Sayers 1998, S. 150, Übers. d. Verf.), die Menschen selbst »Kinder ihrer Zeit und ihres Ortes, ohne signifikante metaphysische oder biologische Begrenzungen ihrer Plastizität« (Rorty 1999, S. 14 f., Übers. d. Verf.). Es gibt eine Reihe von Aussagen bei Marx, auf die sich eine solche Position beziehen kann. In seiner sechsten These über Feuerbach schreibt Marx, das menschliche Wesen sei das »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (MEW 3, Marx 1845, S. 6). Aber auch an anderer Stelle heißt es bei Marx und Engels, dass die »Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum

und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, der reale Grund dessen [ist], was sich die Philosophen als ›Substanz‹ und ›Wesen des Menschen‹ vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben« (MEW 3, Marx & Engels 1845–46, S. 38).

Die Idee einer vollständigen Auflösung der biologischen Faktoren in den ökonomischen Verhältnissen ist aber weder exegetisch überzeugend – worauf insbesondere Fromm hingewiesen hat (vgl. EFGA V, 1968h, S. 422; s. a. Geras 1983) – noch ist sie theoretisch plausibel. Selbst wenn sich beispielsweise die spezifische Form, die der Hunger in verschiedenen historischen Epochen annimmt, fundamental voneinander unterscheiden kann (vgl. MEW 13, Marx 1857, S. 624), lebt der Mensch doch nicht von sozialen Konstruktionen allein (s. a. Sayers 1998, S. 151). Die Mitglieder einer bestimmten Kultur mögen aufgrund ihres Ekelgefühls biologisch unfähig sein, trotz größten Hungers bestimmte Dinge als Lebensmittel zu begreifen, die bei anderen Menschen zur alltäglichen Nahrung gehören (s. a. AGS 8, 1942, S. 392), trotz aller Anstrengungen können Menschen sich aber auch nicht allein von Sonnenlicht ernähren (s. a. Haase 2017, S. 423). Wer fastet oder sich im Hungerstreik befindet, kann sich zwar von seinem Hunger distanzieren, dennoch kann dies nur vorübergehend durchgehalten werden, ohne dass die Produktivität nachlässt. Selbst wenn also Menschen nicht direkt durch Instinkte gezwungen sind, überhaupt zu essen, und wenn ihr Hunger völlig verschiedene Formen annehmen kann, gibt es hier dennoch unbezweifelbar biologische Grenzen der gesellschaftlichen Formbarkeit, die nicht nur die Nahrungszufuhr betreffen, sondern beispielsweise auch die Ausscheidung von Exkrementen, den Schlaf etc. (vgl. Henning 2009a, S. 31). Zumindest an diesen Grenzen reagiert die menschliche Biologie auf extreme Formungsversuche der Gesellschaft, etwa mit Leistungsabfall, Neurosen, Burnout etc. Dass es solche biologisch bedingten Reaktionen gibt, heißt zwar noch nicht, dass eine Gesellschaft diese Grenzen nicht bei bestimmten Individuen oder vorübergehend für alle ihre Mitglieder strapazieren könnte. Wenn sie allerdings langfristig bestehen will, erfordern diese biologisch bedingten Reaktionen jedoch ihrerseits eine gesellschaftliche Reaktion, wie z. B. Therapien oder Kuren, um die Funktionalität der betreffenden Individuen wiederherzustellen, sodass es hier also zu einem Wechselspiel zwischen gesellschaftlichen Versuchen der Formung und biologischen Reaktionen kommt.

Dass ein Teil des marxistischen Diskurses in seiner Ablehnung einer starren, feststehenden Natur des Menschen in das andere Extrem umgeschlagen ist, nämlich die Negation aller biologischen Faktoren in der Gesellschaftsanalyse, hat eine falsche Alternative aufgemacht (s. a. EFGA I, 1941a, S. 386; II, 1947a, S. 18 ff.; IV, 1955a, S. 13 f.). Diese Alternative ließe sich unterlaufen, wenn wir theoretisch nachvollziehbar machen könnten, wie es sich denken lässt, dass biologische Fak-

toren eine inhaltlich bedeutsame Rolle im Gesellschaftsprozess spielen können, auch wenn sich gleichzeitig der konkrete Inhalt der menschlichen Biologie erst in Auseinandersetzung mit der Umwelt (bzw. der Gesellschaft) entwickelt. Für diese Aufgabe leistet der zweite Teil dieses Buches bereits eine entscheidende Vorarbeit und kann unter Bezugnahme auf eine dialektisch zugespitzte Interpretation Fromms in Bezug auf den Menschen konkretisiert werden. Bevor wir uns dieser Aufgabe widmen können, muss jedoch zunächst noch auf einen zweiten Aspekt der Marx-Interpretation eingegangen werden, der für unsere folgenden Überlegungen relevant ist.

Die Marxsche Position ist mitunter sogar noch dahingehend zugespitzt worden, dass die Gesellschaftsanalyse nicht nur von biologischen Faktoren absehen kann, sondern dass sie im Prinzip *allein* auf die Betrachtung der Eigendynamik reduziert werden könnte, die sich ausgehend von der Ebene der Ökonomie entfaltet, wodurch man eine rein ökonomistische Position erlangen würde (s. a. EF-GA V, 1965c, S. 403). Demnach wäre also auch die Ebene des Bewusstseins und deren Erscheinungen – wie die Religion, die Philosophie, die politischen und juristischen Diskurse – eine bloße Spiegelung der Tendenzen der ökonomischen Basis, also ein Überbau, der jedoch keinerlei Selbstständigkeit aufweist, sondern sich in strenger Kopplung zu den Entwicklungen der ökonomischen Basis verändert. Auch wenn es durchaus einige prominente Passagen bei Marx gibt, die man in diesem Sinne auslegen könnte (s. z. B. MEW 3, Marx & Engels 1845–46, S. 26 f.; 13, Marx 1859, S. 8 f.), und diese Lesart beispielsweise in der Zweiten Internationale dominierend war, gilt sie doch im Allgemeinen als verkürzt und überspitzt (vgl. Larrain 1991, S. 45; Felluga 2015, S. 28). Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass Marx und Engels durchaus gewisse Wechselwirkungen der ökonomischen Basis und dem ideellen Überbau anerkennen, die sich auch auf den Geschichtsprozess auswirken (s. z. B. MEW 33, Marx 1871, S. 209; 37, Engels 1890, S. 463 f.). Folglich sind die ökonomischen Faktoren nicht die einzig relevanten für das Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung, auch wenn ihnen in der Gesellschaftsanalyse ein gewisser Vorrang zukommt.

Zwar kann auf diese Weise ein vollständiger ökonomistischer Reduktionismus exegetisch ausgeschlossen werden, dennoch ist der Vorrang der ökonomischen Faktoren mitunter so stark gedeutet worden, dass die betreffenden Wechselwirkungen und Zufälligkeiten – selbst wenn ihre Existenz prinzipiell zugestanden wird – trotzdem keinen Einfluss auf den allgemeinen geschichtlichen Trend nehmen können, sondern beispielsweise nur auf den Zeitpunkt, an dem er sich früher oder später durchsetzt (s. z. B. Plehanov 2003). Die mit dieser Position verbundene Idee vorgegebener Geschichtsetappen, die nacheinander mit Notwendigkeit durchlaufen werden (s. a. MEW 23, Marx 1890, S. 15 f.), ist bereits mit dem Aufkommen des Faschismus erschüttert worden, kann aber

spätestens mit dem Zusammenbruch des ›real existierenden Sozialismus‹ kaum noch als überzeugungsfähig gelten. Und auch aus einer orthodoxen Perspektive blieb die in diesem Kontext entscheidende Frage, wie genau sich die Inhalte der ökonomischen Basis in Ideologie umsetzen, bei Marx und Engels weitestgehend ungeklärt (vgl. MEW 39, Engels 1893, S. 96). Die frühe ›kritische Theorie‹, die aus dem Frankfurter Institut für Sozialforschung hervorging, lässt sich als Reaktion auf diese Problemkonstellation verstehen.

Ein besonderer Fokus der frühen kritischen Theorie lag unter anderem auf der Erforschung der Rolle psychologischer Faktoren für die Stabilisierung einer Gesellschaft, wobei die unbewusste Dimension dieser Faktoren im Vordergrund stand (s. z. B. EFGA I, 1932a; Adorno 1995). Diese psychologischen Faktoren lassen sich dabei nicht streng von einer biologischen Dimension trennen, schon gar nicht in einem von Freud inspirierten triebtheoretischen Rahmen. Auf diese Weise gelang es schließlich, ein komplexeres Verständnis der Wechselbeziehung der verschiedenen im gesellschaftlichen Entwicklungsprozess wirksamen Ebenen – also auch der biologischen – zu erlangen. In der modernen kritischen Theorie ist die Idee eines durchgehenden Vorrangs der ökonomischen Faktoren im gesellschaftlichen Entwicklungsprozess noch weiter abgeschwächt worden. Inzwischen wird beispielsweise hervorgehoben, dass die ökonomische Basis nicht einfach so Krisen generiert und der Menschheit objektive Probleme stellt, sondern es wird nahegelegt, dass solche Krisen und deren Lösung »ihrerseits abhängig [sind] von Interpretationen, Selbstverständigungsprozessen und den von diesen inspirierten Handlungsketten und -verkettungen« (Jaeggi 2014, S. 305), also vom Interpretationszusammenhang einer Lebensform, der mit darüber bestimmt, was für diese Lebensform überhaupt als Problem gelten kann (vgl. ebd., S. 247–251). Solange das betreffende Bewusstsein, das im Interpretationszusammenhang einer Lebensform verkörpert ist, jedoch so verstanden wird, dass es »nicht einfach nur der ›Überbau‹ der fraglichen Praktiken [ist]«, die eine Lebensform ausmachen, »sondern Teil ihrer Gestalt« (ebd., S. 375) – dieses Bewusstsein also nicht einfach freischwebt, sondern in einer bestimmten Form des Sozialen verankert ist –, scheint eine solche Gesellschaftsanalyse weiterhin in der Lage zu sein, in ihrer Kritik allein an den immanenten Widersprüchen einer gesellschaftlichen Lebensform anzusetzen und so methodisch einer bestimmten Linie des Marxschen und Hegelschen Denkens verbunden zu bleiben (vgl. ebd., Kap. 6). Ein methodischer Bruch würde sich hingegen dann ereignen, wenn man dem Bewusstsein die Fähigkeit zugestehen würde, an sich – etwa aus spontaner Einsicht in universell gültige, unveränderliche Vernunftprinzipien – die Gesellschaft aus ihren Angeln zu heben, sodass hier eigentlich ein der Gesellschaft externes Moment am Werk wäre.

Die Abschwächung der Annahme, dass sich die biologischen Faktoren im Verständnis des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses negieren lassen, schien für lange Zeit ebenfalls die Gefahr eines solchen methodischen Bruchs in sich zu bergen. Denn die Berücksichtigung biologischer Faktoren schien darauf hinauszulaufen, dass das Moment, das hier Reibungen erzeugt, in der allgemeinen Natur des Menschen verwurzelt sein müsste, die sich aber – so die verbreitete Annahme – selbst nicht mehr verändert, nachdem der Mensch einmal in den Geschichtsprozess eingetreten ist. Damit würden natürlich auch die Inhalte, die vermittelt durch diese allgemeine Menschennatur in die Gesellschaften eingespeist werden, von Anfang an feststehen. Auf diese Weise droht die allgemeine Natur des Menschen in der Gesellschaftsanalyse zu einem herausgehobenen Punkt zu werden, der – eben weil er sich nicht verändert – sich auch für das Verständnis der anderen gesellschaftlichen Ebenen als Bezugspunkt anempfehlen würde. Um die betreffenden Spannungen nachhaltig zu beenden, bliebe der Gesellschaft letztlich nichts anderes übrig, als dem konstanten Druck dieses nicht beeinflussbaren Faktors nachzugeben und sich selbst optimal an diese Natur anzupassen. Auf diese Weise hätte man aber tatsächlich ein externes Element in die Gesellschaftsanalyse eingeführt, das also selbst nicht gesellschaftlich erzeugt ist, sich aber als Maßstab aufdrängt, um die verschiedenen Gesellschaftsformen unabhängig von ihren konkreten Widersprüchen und Dynamiken zu bewerten.

Gerade beim jungen Marx der *ökonomisch-philosophischen Manuskripte von 1844* scheint es Ansatzpunkte für eine solche spezies-essentialistische Argumentation zu geben. Die betreffende Argumentationsfigur könnte – auch wenn es daneben andere, möglicherweise bessere Lesarten gibt (s. z. B. Petrovic 1969, S. 143; Heller 1978, S. 177 f.; Sayers 2011, Kap. 6) – in vereinfachter Form wie folgt dargestellt werden: Der spezies-essentialistischen Lesart zufolge liegt für den jungen Marx die spezifische Leistung des Menschen, die ihn von den Tieren unterscheidet, – gewissermaßen sein *ergon* – in der Fähigkeit zur Arbeit (vgl. MEW 40, Marx 1844c, S. 516). Die Arbeit ist jedoch ihrem Wesen nach freie, bewusste Tätigkeit (s. z. B. MEW 40, Marx 1844c, S. 516 f.). Die unfreie Arbeit – wie die Lohnarbeit oder die Sklavenarbeit – bedeutet demnach eine Entfremdung des Menschen von seinem eigentlichen Wesen (vgl. MEW 40, Marx 1844c, S. 514 f.). Die Reaktion auf diesen Zustand der Entfremdung – ein Gefühl des Leidens, der Ohnmacht (vgl. MEW 40, Marx 1844c, S. 515) – stellt zumindest einen wirksamen Faktor im geschichtlichen Prozess dar, der auf die Überwindung der Entfremdung hinwirkt, auch wenn für die praktische Einlösung dieses Ideals zugleich bestimmte ökonomische Voraussetzungen gegeben sein müssen, die am Anfang der Menschheitsgeschichte noch nicht entwickelt waren. Anders als die Tiere und Pflanzen muss der Mensch also erst durch eine Art Vorgeschichte hindurchgehen, um in seine eigentliche Ge-

schichte einzutreten, in der er schließlich seiner Natur gemäß leben kann (vgl. MEW 40, Marx 1844c, S. 536; s. a. MEW 13, Marx 1859, S. 9; 25, 1894, S. 828).

Dass sich der junge Marx im Rahmen einer solchen Interpretation als anschlussfähig an den Aristotelismus erweisen würde, ist vielfach beschrieben worden (s. z. B. Nasser 1975; Meikle 1985; McCarthy 1986; Carpenter 2013; M. Thompson 2013, S. 728 ff.). Trotz ihrer historischen Dimension setzt die betreffende Argumentation aber letztlich extern an – an einem Ziel, das aus dem Wesen des Menschen an sich abgeleitet wird, das sich im Verlauf der Geschichte nicht verändert – und erweist sich damit für unsere Zwecke als unzureichend (s. a. Jaeggi 2014, S. 262). Indem sie sich von dieser (Fehl-)Interpretation des jungen Marx inspirieren lässt, übernimmt die Ethik Fromms die gleiche Problematik (s. z. B. EFGA IV, 1955a, S. 52–55). Der eigentlich für uns interessante Punkt bei Marx – und eben auch bei Fromm – stellt eine andere Tendenz in ihrem Werk dar, nämlich jenes Verfahren, aus den Widersprüchen der Gesellschaft eine immanente Kritik zu entwickeln, die in der Lage ist, die bestehende Ordnung zu transzendieren, was methodisch auch wieder stärker in den Fokus der modernen kritischen Theorie gerückt ist (s. z. B. Celikates 2009; Stahl 2013b; Jaeggi 2014). Um das Erbe des ethischen Naturalismus antreten zu können, müssen wir dabei jedoch – in Abgrenzung zu anderen Ansätzen im Spektrum der kritischen Theorie – eine rein kulturalistische Position vermeiden, die die Bedeutung biologischer Faktoren in diesem Verfahren der immanenten Kritik komplett negiert.

Durch Theorien wie den konstruktivistischen Interaktionismus oder der dialektischen Biologie ist es inzwischen möglich geworden, die Gefahr, über die Berücksichtigung biologischer Faktoren etwas Externes in die Gesellschaftsanalyse einzuführen, doch noch auszuräumen. Im Rahmen dieser Theorien, die wir bereits behandelt haben, lässt sich nun beispielsweise verstehen, wie das Genom eines Individuums zwar im Verlauf seines Lebens gleich bleiben kann, sich aber Individuum und Umwelt (bzw. Gesellschaft) trotzdem wechselseitig in ihrer Totalität erzeugen, ohne damit gleichzeitig wiederum eine völlig beliebige Formbarkeit postulieren zu müssen (s. Kap. 4.1.5). Wenn also auch die biologischen Faktoren, die Einfluss auf den gesellschaftlichen Entwicklungsprozess nehmen, durch und durch gesellschaftlich erzeugt sind, bleibt es möglich, in der Ableitung der ethischen Maßstäbe sich nur auf Widersprüche zu beziehen, die innerhalb des Rahmens der Gesellschaft verbleiben. Die menschliche Biologie ist dann nämlich Teil der internen Relationen jener sich entwickelnden Totalität, die wir als gesellschaftliche Lebensform bezeichnen können, ist Teil des Bündels aus Widersprüchen, aus denen sich die ethisch relevanten Inhalte des menschlichen Lebens erzeugen. Dass die betreffenden Widersprüche ›unendlich‹ flexibel lösbar sein

müssten, ist dabei keine Voraussetzung, um von einer dialektischen Konzeption sprechen zu können (s. a. Oyama 2000b, S. 169).

Der Fokus in diesem dritten Teil wird auf der Beschäftigung mit der Beziehungsseite des Individuums liegen – also gerade den Spannungen, bei denen biologische Faktoren, die mit dem Individuum verbunden sind, eine Rolle spielen –, auch wenn das Modell der dialektischen Teleologie hier an sich noch weitere Untersuchungsgegenstände nahelegt, nämlich die anderen dargestellten Beziehungsseiten, die dieses Modell zusammengenommen ausmachen. Die Betrachtung der Eigendynamik, die beispielsweise ökonomische Faktoren in gesellschaftlichen Lebensformen entwickeln können – also Spannungen, die allein mit der Beziehungsseite der Lebensform verbunden sind –, ist für den gesellschaftlichen Entwicklungsprozess zweifellos von größter Bedeutung. Solche Spannungen – wie die Widersprüche der Klassengesellschaft – haben aber schon seit ihrer Entstehung immer den Fokus der kritischen Theorie der Gesellschaft dargestellt, sodass sie hier, zumindest in ganz allgemeiner Form, vorausgesetzt werden können. Es muss hier also nicht erneut dargestellt werden, dass beispielsweise in der Sklavenhaltergesellschaft ein grundlegender Konflikt zwischen Sklaven und Sklavenhaltern besteht, der primär aus ihrer ökonomischen Stellung im Produktionsprozess resultiert (und für eine konkrete politische Analyse moderner Entwicklungen der Klassenkämpfe wäre im Rahmen dieser exemplarischen Darlegung ohnehin nicht der Raum). Trotzdem müssen wir natürlich, um die Beziehungsseite des Individuums zu verstehen – die das Individuum nicht bloß als Mitglied einer sozialen Klasse, sondern auch als biologisches Wesen in Betracht nimmt –, uns dennoch auch mit dem Wechselspiel von Individuum und Lebensform beschäftigen, da sich die Biologie des Individuums in diesem Wechselspiel ja überhaupt erst formt, weshalb die Beziehungsseite der Lebensform zumindest in dieser Hinsicht Gegenstand unserer Betrachtung sein muss.

Mein Verständnis der Rolle der biologischen Faktoren werde ich, wie gesagt, vor allem in der Auseinandersetzung mit Fromm entwickeln. Alternativ schiene es wohl auch möglich, von einer stärker orthodox-freudianischen Position auszugehen, die stattdessen bestimmte instinktivistische Triebe des Menschen zwar als gesellschaftlich geformt begreift, aber trotzdem nicht für vollständig in eine bestimmte Gesellschaftsform integrierbar hält (s. z. B. AGS 8, 1952; MS 5, 1955; s. a. Wiggershaus 1988, S. 304). Diese Position, die für die frühe kritische Theorie prägend war, – und von der sich Fromm ab einem bestimmten Punkt distanziert hat – scheint mir aber vor dem Hintergrund der Diskursentwicklung in der Psychologie und Psychoanalyse die inzwischen schwerer haltbare Position zu sein, worauf ich in der systematischen Diskussion genauer eingehen werde (s. Kap. 7.1). Ob man jetzt die triebtheoretische oder die soge-

nannte ›kulturalistische‹ Position einnimmt – Fromm selbst beschreibt seine Position im Übrigen vielmehr als ›sozio-biologisch‹ (s. z. B. EFGA III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 252; XII, 1990d [1969], S. 15) –, scheint mir aber auch an der generellen Ausrichtung, zumindest im Rahmen meiner dialektisch zugespitzten Interpretation von Fromm, nichts Wesentliches zu ändern, sondern tauscht nur bei einzelnen konkreten Beschreibungen einige Faktoren aus, denen wir uns im Rahmen dieser Arbeit aber ohnehin nicht spezifisch widmen können (s. a. Bierhoff 1993, S. 123). Später in der systematischen Diskussion, wenn wir uns genauer mit der ethischen Bewertung dieser Dynamiken der menschlichen Lebensformen beschäftigen, wird schließlich auch die dritte Beziehungsseite, der enge ethische Lebensbegriff, in die Betrachtung einbezogen werden. Nach diesen Vorbemerkungen können wir uns nun konkret der Entwicklung einer dialektischen Anthropologie in Auseinandersetzung mit Fromm zuwenden.

6.1.1 Die Situation des Menschen in der Welt

Der Mensch tritt nach Fromm an jenem Punkt der Evolutionsgeschichte auf, »an dem die Determination durch die Instinkte ein Minimum und die Entwicklung des Gehirns ein Maximum erreicht hatte« (EFGA VII, 1973a, S. 202, im Orig. kursiv). Diese beiden Bedingungen sind eng miteinander verknüpft. Da das Verhalten des Menschen nicht instinktiv determiniert ist, hängt die Ausbildung überlebensdienlichen Verhaltens gerade von jenen Eigenschaften ab, die ihre Basis im vergrößerten Neocortex des Menschen haben (vgl. EFGA IV, 1968a, S. 305), insbesondere dem Bewusstsein seiner selbst, seiner Vernunftbegabung und seinem Vorstellungsvermögen (vgl. EFGA II, 1947a, S. 30). Psychologisch gesehen befindet sich der Mensch aufgrund dieses Bündels von Eigenschaften in einer neuen Situation in der Welt – der menschlichen Situation *(conditio humana)*.

Der Mensch wird sich aufgrund dieser Eigenschaften bewusst von seiner Getrenntheit von der Natur und von anderen Menschen, seiner Machtlosigkeit, seiner Unwissenheit und seinem unvermeidbaren Ende: dem Tod (vgl. EFGA VII, 1973a, S. 202 f.). Er wird auf diese Weise konfrontiert mit an sich unlösbaren Dichotomien, namentlich der Dichotomie von Leben und Tod, von Möglichkeit und Verwirklichung, von Allein-Sein und in Beziehung-Sein (vgl. EFGA II, 1947a, S. 31 f.). Dass der Mensch lebt, aber sterben wird und sich dessen bewusst ist, konfrontiert das Individuum mit einem absoluten Gegensatz, der an sich unvorstellbar ist, den es aber irgendwie in seinem Leben aushalten muss. Dadurch, dass seine Lebensspanne begrenzt ist, wird der Mensch mit dem Widerspruch konfrontiert, dass er theoretisch mannigfaltige Möglichkeiten besitzt, aber nicht alle diese Möglichkeiten praktisch verwirklichen kann. Weiterhin ist sich der

Mensch darüber bewusst, dass er ein einzigartiges Wesen ist, allein und getrennt von anderen, dass er sein Leben selbst leben muss, und doch »kann er es nicht ertragen, allein zu sein und ohne Beziehung zu seinen Nächsten« (EFGA II, 1947a, S. 32). Der Mensch könnte den Zustand des »Entsetzen[s] vor seiner Isoliertheit, seiner Machtlosigkeit und seiner Verlorenheit« keinen Augenblick ertragen (EFGA VII, 1973a, S. 204), »wenn er nicht neue Bindungen [...] finden könnte, welche die alten, von Instinkten regulierten, ersetzen« (EFGA IV, 1955a, S. 26; s. a. EFGA I, 1941a, S. 228). Diese Angst treibt ihn dazu an, »eine andere Art von Harmonie zu finden, die den Fluch von ihm nimmt, durch den er von der Natur, seinen Mitmenschen und sich selbst getrennt wurde« (EFGA II, 1947a, S. 31).

Da der Mensch die betreffenden Dichotomien nicht dauerhaft auflösen, sondern »nur in verschiedener Weise auf sie reagieren [kann]« (EFGA II, 1947a, S. 33), muss er irgendeinen Umgang mit ihnen finden, wobei »selbst die schlechteste Antwort [..] immer noch besser [ist] als gar keine« (EFGA II, 1964a, S. 242). Würde ein Mensch durch einen göttlichen Eingriff unfähig, zu sterben, käme es zwar faktisch zu einer Auflösung der Dichotomie von Leben und Tod, aber zum einen lässt sich dies von einem Menschen nicht aus eigener Kraft bewirken (er bräuchte dafür göttliche Hilfe), und zum anderen wäre eine solche Entität ab diesem Moment auch kein Mensch mehr im Sinne Fromms – sondern eher eine Art Engel –, weil sie sich nicht mehr in der spezifisch menschlichen Situation in der Welt befände, die das Menschsein definiert (vgl. EFGA II, 1947a, S. 22; s. a. EFGA XII, 1992g [1959], S. 220). Der Mensch befindet sich aufgrund der Konfrontation mit diesen Dichotomien »in einem Zustand ständiger und unvermeidlicher Unausgeglichenheit« (EFGA II, 1947a, S. 30). Die Vernunftbegabung zwingt den Menschen, »sich unablässig mit der Lösung seiner an sich unlösbaren Dichotomie zu beschäftigen« (EFGA II, 1947a, S. 30) und im Versuch, sie zu lösen, zu immer neuen (und möglicherweise besseren) Lösungen zu gelangen (vgl. EFGA VII, 1973a, S. 203; VIII, 1977g, S. 244). Doch auch wenn der Mensch in seiner Lösung voranschreitet, so erreicht auch seine Dichotomie neue Stufen. Wenn das Wissen zunimmt, so »damit auch das Bewußtsein seiner Unwissenheit«, und je mehr er Individuum sein kann, desto mehr »nimmt sein Gefühl der Abgetrenntheit und Isolierung zu« (EFGA VII, 1973a, S. 203).

Aus dieser Beschreibung folgt für Fromm, dass das Wesen des Menschen »keine Substanz oder feststellbare Qualität [ist]« (EFGA XII, 1990f [1969], S. 32), also keinen positiven Inhalt hat, »weder das Gute noch das Böse, weder Liebe noch Haß [darstellt]« (EFGA II, 1964a, S. 245), sondern »eine Situiertheit oder – um mit Heidegger zu sprechen – eine Grundbefindlichkeit [ist]« (EFGA XI, 1992m [1962], S. 563). Der Mensch an sich ist demnach inhaltlich gesehen »letztlich undefinierbar und unbeschreibbar« (EFGA VIII, 1977g, S. 247). Fromm schreibt:

Nach der hier vertretenen Theorie ist die Natur oder das Wesen des Menschen nichts anderes als der Widerspruch, welcher der biologischen Konstitution des Menschen innewohnt und der verschiedene Lösungen hervorbringt. Das Wesen des Menschen ist dabei nicht mit einer dieser Lösungen identifizierbar. (EFGA XII, 1990f [1969], S. 32, im Orig. kursiv)

In diesem Sinne lässt sich die Anthropologie von Fromm als *dialektisch* verstehen (s. a. EFGA VIII, 1977g, S. 244 f.). Darüber hinaus ist sie *formal,* insofern sie selbst keinen positiven Inhalt enthält, sondern nur eine bestimmte Spannungskonstellation bezeichnet, die völlig verschiedene Inhalte generieren kann. Man kann folglich sagen: »Die Fragen, und nicht die Antworten machen [..] das Wesen des Menschen aus.« (EFGA IX, 1968g, S. 379; s. a. EFGA IV, 1968a, S. 304) Dennoch sind der »Zahl und Qualität der möglichen Lösungen Grenzen gesetzt durch die Eigenschaften des menschlichen Organismus und seiner Umwelt« (EFGA VIII, 1977g, S. 245), sodass die Art der Lösung nicht einfach beliebig oder unendlich wandelbar ist.

Die verschiedenen Aspekte des Problems der menschlichen Existenz lassen sich nach Fromm auch in ein Schema existentieller Bedürfnisse überführen. So lässt sich das Problem, sich zu sich selbst in Beziehung setzen zu müssen, als Bedürfnis nach Identitätserleben ausbuchstabieren, das – wenn man nur die grundsätzlich gegensätzlichen Lösungsrichtungen angibt – entweder durch Individualität oder Herdenkonformität befriedigt werden kann. Das Bedürfnis, sich zu anderen Menschen in Beziehung zu setzen, kann durch Liebe oder Narzissmus gelöst werden. Das Bedürfnis, sich zur Umwelt in Beziehung zu setzen, kann durch Kreativität oder Destruktivität befriedigt werden. Intellektuell kann sich der Mensch zur Welt durch Hingabe an die Vernunft oder an Irrationalität in Beziehung setzen, womit er zugleich eine Antwort auf sein Gefühl der Unwissenheit gibt. Das Bedürfnis nach Transzendenz durch Kreativität oder Destruktivität stellt eine Reaktion auf das Gefühl der Ohnmacht bzw. der Machtlosigkeit dar. Allerdings läuft die Ausformulierung dieses Systems von Bedürfnissen auf eine Verkürzung hinaus, wie Fromm selbst zugesteht:

Wenn ich hier gerade von fünf menschlichen Grundbedürfnissen spreche, mag das komisch klingen, und nicht zu unrecht: Denn es gibt keinen Grund anzunehmen, es gäbe nur diese fünf oder die gewählte Beschreibung sei ein für allemal verbindlich und erschöpfend. Solches zu behaupten liegt nicht in meinem Interesse. Vielmehr nähere ich mich diesen Bedürfnissen an, die exemplarisch sind für die grundlegende menschliche Situation. Ich bin mir auch sicher, daß es sich in keinster Weise um eine endgültige Liste handelt, doch zweifelsohne kann sie den springenden Punkt, die besondere menschliche Situation, illustrieren. (Fromm 2017, S. 96, Übers. in Bierhoff 1993, S. 72 f.)

Die Unterscheidung konkreter existentieller Bedürfnisse, die ja bereits bestimmte stärker inhaltliche Antwortmöglichkeiten implizieren, ist also eher von heuristischem Wert, und ihre konkrete Benennung ist von Fromm auch im Laufe

der Zeit angepasst worden (s. z. B. EFGA VII, 1973a, S. 207–219). Folglich bilden die Widersprüche der menschlichen Existenz den eigentlichen Bezugspunkt der Frommschen Konzeption, ohne dass sich alle Bedürfnisse und Lösungsoptionen, die aus ihnen erwachsen können, im Voraus spezifizieren lassen müssten.

Insofern Fromm das Menschsein bereits mit einer spezifischen Situation in der Welt gleichsetzt, lassen sich seine Überlegungen – ähnlich wie schon bei Martha C. Nussbaum (s. Kap. 3.4) – relativ leicht vom Spezies-Essentialismus lösen. Offensichtlich geht Fromm ja nicht so vor, dass er zunächst empirisch die Eigenschaften aller Menschen erhebt und dann einfach dort, wo gleiche Eigenschaften vorliegen, diese zum Wesen des Menschen verallgemeinert, sondern wir haben es bei seinem Vorgehen mit einer idealtypischen Konstruktion zu tun, die vom Leben der konkreten Menschen abstrahiert. Die Herausarbeitung der menschlichen Situation lässt sich bei Fromm folglich direkt als Beschreibung eines philosophisch interessanten Eigenschaftsbündels verstehen, das jeder biologischen Erhebung der faktischen Eigenschaftsverteilung in der Spezies *Homo sapiens* vorausgeht. Diese faktische Eigenschaftsverteilung müsste jedoch, wenn man die Evolutionstheorie anerkennt, im Nachhinein noch empirisch bestätigt werden, um die weitergehende These vertreten zu können, dass alle Mitglieder von *Homo sapiens* sich auch tatsächlich in der idealtypischen menschlichen Situation in der Welt befinden. Dies lässt sich nicht einfach apriorisch behaupten, da sich eine Spezies im Sinne der Evolutionstheorie wesentlich durch Variation auszeichnet (s. Kap. 2.3.1). Selbst wenn für eine gewisse Zeit alle Mitglieder der biologischen Spezies *Homo sapiens* irgendwie in der idealtypischen menschlichen Situation stehen würden, wäre dieser Zusammenhang folglich kontingent. Dass es Mitglieder unserer Spezies gibt, die aus Gründen, die mit ihrer Genetik – ihrer individuellen biologischen Natur – zu tun haben, nicht in der von Fromm beschriebenen psychologischen Situation stehen, ist unbezweifelbar (s. a. Rippe 2008, S. 41 f.). Man kann hier z. B. an Individuen denken, die aus genetischen Gründen mit einer ausgeprägten Mikrozephalie geboren werden und damit von sich aus nicht einmal potentiell den von Fromm in seiner Wichtigkeit so hervorgehobenen vergrößerten Neocortex ausbilden können.

Auch am Beispiel der existentiellen Bedürfnisse, die Fromm dem Menschen zuschreibt, lässt sich verdeutlichen, dass nicht alle Mitglieder der Spezies *Homo sapiens* zwingend das gleiche Set existentieller Bedürfnisse aufweisen müssten. Das vermeintlich allgemeinmenschliche Problem der Isoliertheit von anderen Menschen – das als Normalzustand voraussetzt, dass man eigentlich allein ist – mag sich beispielsweise siamesischen Zwillingen in wesentlich anderer Form stellen, als von Fromm beschrieben (s. a. Dreger 2004, S. 34 f., 40 f.). Dies gilt insbesondere für solche Fälle, bei denen eine operative Trennung prinzipiell nicht möglich ist, etwa wenn der Unter- und Oberleib weitestgehend nur in einfacher

Form vorliegen, das Individuum jedoch darüber hinaus zwei Köpfe aufweist, die jeweils nur eine Seite des Körpers, also beispielsweise den linken Arm und das linke Bein, kontrollieren können (vgl. Dreger 2004, S. 36 f.; Blumberg 2009, S. 93 ff.; Seidel 2010, S. 242 n365). In einem solchen Fall können wir davon ausgehen, dass sich die Dichotomie von Allein- und In-Beziehung-Sein anders darstellt, weil der unhintergehbare Normalzustand in diesem Fall die untrennbare Verbindung mit einer weiteren Person ist. Weiterhin entsteht ein *zusätzliches* existentielles Bedürfnis, das andere Menschen nicht haben, nämlich in allen Angelegenheiten einen Konsens mit der Person zu finden, mit der man sich einen Körper teilt. Gelänge es nicht, irgendeine Antwort auf dieses Bedürfnis zu finden, würde dies zur vollkommenen körperlichen Dysfunktionalität führen. Es gibt also faktisch Mitglieder unserer Spezies, die sich in einer alternativen psychologischen Situation in der Welt befinden und auch ein anderes, möglicherweise sogar erweitertes Set existentieller Bedürfnisse aufweisen. Dass derartige Abweichungen keinen prinzipiellen Defekt ausdrücken müssen – und dementsprechend auch nicht einfach als irgendwie illegitime und deshalb vernachlässigbare Erscheinungen des Menschseins disqualifiziert werden können –, habe ich bereits in meiner früheren Auseinandersetzung mit dem Phänomen der ›Behinderung‹ zu zeigen versucht (s. Kap. 5.2).

Das Scheitern der biologischen These, dass alle Mitglieder der Spezies *Homo sapiens* die gleichen grundlegenden Eigenschaften und Potentiale besitzen oder sich in der gleichen psychologischen Situation in der Welt befinden würden, macht die Auszeichnung eines philosophisch interessanten Eigenschaftsbündels allerdings noch nicht hinfällig. Die Erkenntnisse, die Fromm aus der Beschreibung der menschlichen Situation zieht, würden für alle Individuen, die sich tatsächlich in dieser Situation befinden, weiterhin gültig bleiben, sogar dann, wenn die Mitglieder unserer Spezies mit Mikrozephalie irgendwann die Mehrheit ausmachen würden. Dass die von Fromm beschriebene psychologische Situation zumindest in der gegenwärtigen Zusammensetzung der Menschheit vorherrschend ist – und damit entscheidend für das Verständnis der Dynamik menschlicher Gesellschaften –, braucht hier gar nicht angezweifelt werden. Anstatt die biologische Spezies als →*logische Klasse* misszuverstehen, können wir unabhängig von den biologischen Kategorien aus einem philosophischen Erkenntnisinteresse heraus eine logische Klasse bilden, die genau jene Merkmale umfasst, die Fromm der menschlichen Situation in der Welt zuschreibt. Die betreffende Klasse könnten wir sogar ›menschliche Situation‹ und die Mitglieder dieser logischen Klasse ›Menschen‹ nennen, wenn wir zugleich deutlich machen, dass wir damit einen philosophischen *Terminus technicus* einführen, der sich von den biologischen Speziesbegriffen kategorial unterscheidet (s. a. Ax 1988, S. 32; Rippe 2008, S. 52 f.; Seidel 2010, S. 268). Die Fehler, die mit dem Spezies-

Essentialismus verbunden sind und die wir bereits im ersten Teil dieses Buches diskutiert hatten, ließen sich auf diese Weise relativ einfach vermeiden, ohne die eigentlichen Erkenntnisse Fromms aufgeben zu müssen.

Als problematisch erweisen könnten sich höchstens die philosophischen Implikationen einer solchen Unterscheidung. So basieren verschiedene Theorien der Menschenrechte oder der Menschenwürde auf der Annahme, dass alle Mitglieder der Spezies *Homo sapiens* ihrem Wesen nach durch bestimmte, in der Ethik besonders zu berücksichtigende Eigenschaften gekennzeichnet sind, auch wenn sie diese nicht faktisch aktualisieren. Biologisch gesehen – insofern sie also auch eine empirische These beinhaltet – ist diese Argumentation natürlich unhaltbar (s. a. Seidel 2010, S. 269 f.), was die betreffenden Ansätze, wenn sie an der Idee festhalten wollen, dass alle und nur die Mitglieder von *Homo sapiens* besondere Rechte aufweisen, dem Vorwurf des Speziesismus aussetzen würde (s. a. Rippe 2008, S. 43 f.). Dieser Vorwurf beinhaltet, dass sie bestimmten Individuen allein aufgrund ihrer Spezieszugehörigkeit – und nicht aufgrund ihrer individuellen Eigenschaften – einen höheren ethischen Status zuschreiben würden als anderen Lebewesen (vgl. ebd., S. 47 f.; Singer 2014, S. 81 f.). Zumindest für die kritische Theorie der Tugendethik entstehen aus der Aufgabe des Spezies-Essentialismus jedoch keine derartigen ethischen Folgeprobleme, weil sie die Grundannahmen dieses Diskurses nicht teilt, sondern von einem Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben ausgeht. Die Idee, zuerst bestimmte Eigenschaften festzulegen, die an sich – also unabhängig von der Lebensform – als besonders zu berücksichtigen oder als ethisch wertvoll gelten, läuft der Anerkennung dieses Vorrangs zuwider (s. a. Hursthouse 2006, S. 139 f.). Wenn wir diesen Vorrang jedoch anerkennen, können wir natürlich mit Bezugnahme auf unsere eigene Lebensform Gründe formulieren, warum wir beispielsweise Menschen mit Mikrozephalie eine besondere Hilfe zukommen lassen sollten, etwa weil bestimmte Tugenden, wie die Sorge um die Nachkommen, eine wichtige Funktion in menschlichen Lebensformen aufweisen (s. a. McMahan 1996, S. 34 f.). Wenn auch das Mitleid oder die Liebe zum Leben – die Biophilie – in einer bestimmten gesellschaftlichen Lebensform zu einem ähnlichen Status gelangt, ließe sich auf diese Weise sogar begründen, dass Menschen auch das Gedeihen von Tieren und Pflanzen in ihrer ethischen Lebensführung berücksichtigen und nicht unnötig beeinträchtigen sollten (vgl. EFGA VII, 1973a, S. 331; s. a. Runge 2022).

Wir haben damit an dieser Stelle ein Verständnis von der menschlichen Situation in der Welt. Man könnte sich nun Lebewesen vorstellen, die zwar in der gleichen Situation stehen wie der Mensch, die aber ohne Probleme – etwa aufgrund eines Reflexionsanstoßes – mit ihrer ganzen Persönlichkeit von einer Antwort auf die existentiellen Dichotomien zu einer anderen springen könnten, sodass sich alle mit dieser Antwort verbundenen Bereiche des Lebens verändern würden. Die

Antwort eines Menschen auf das Problem seiner Existenz darf Fromm zufolge jedoch keine rein theoretische sein, sondern »er muß sie vielmehr mit seinem ganzen Sein, seinem ganzen Fühlen und Handeln geben« (EFGA II, 1964a, S. 242). Eine Besonderheit des menschlichen Lebens ist folglich, dass sich die individuelle Antwort auf die existentiellen Dichotomien schließlich im eigenen Charakter manifestiert, also wesentlich eine unbewusste Dimension annimmt, die nicht schlagartig durch einen Akt der Reflexion umgestürzt werden kann. Vielmehr lassen sich auch die betreffenden Akte der Reflexion selbst als Ausdruck dieser unbewussten Charakterorientierung deuten. Mit diesem Aspekt wollen wir uns im Folgenden beschäftigen.

6.1.2 Charaktertheorie

Der Charakter ist nach Fromm »ein relativ permanentes System aller nicht-instinktiven Triebe [..], durch die der Mensch sich mit der menschlichen und der natürlichen Welt in Beziehung setzt. Man kann den Charakter als menschlichen Ersatz für den fehlenden Instinkt verstehen« (EFGA VII, 1973a, S. 204, im Orig. kursiv). Die Kanalisierung der psychischen Energie durch die Bildung des Charakters hat dabei eine wichtige biologische Funktion:

> Da das Handeln des Menschen nicht durch angeborene instinktive Verhaltensmuster determiniert wird, wäre das Leben gefährdet, wenn der Mensch bei jeder Handlung und bei jedem Schritt von neuem eine freie Entscheidung fällen müßte. Im Gegenteil, er muß viele Handlungen schneller ausführen als es die bewußte Überlegung erlaubt. Wäre jedes Verhalten eine Folge freier und überlegter Entscheidungen, so würde so widerspruchsvoll gehandelt werden, daß nichts mehr funktionieren könnte. (EFGA II, 1947a, S. 42)

Der Charakter, als Ersatz für den Instinkt, übernimmt also dessen Funktion, nämlich »den Menschen instand [zu] setzen, so zu handeln, *als ob* er von Instinkten motiviert wäre. […] Der Charakter ist die spezifische Struktur, in der die menschliche Energie organisiert ist, damit der Mensch seine Ziele verfolgen kann; er motiviert das Verhalten je nach seinen dominierenden Zielen: Wir sagen, daß jemand seinem Charakter entsprechend ›instinktiv‹ reagiert.« (EFGA VII, 1973a, S. 227) Die Art und Weise, »wie jemand denkt, fühlt und handelt«, ist also »weitgehend durch die Eigenart seines Charakters bestimmt« (EFGA II, 1947a, S. 40). Die Handlungsweise des Menschen wird in diesem Zuge durch den Charakter ›vereinheitlicht‹, also in eine relativ konsistente Form gebracht (vgl. EFGA III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 250 f.).

Ein zentraler Unterschied zwischen der Frommschen und der Freudschen Charaktertheorie besteht darin, dass die Charakterzüge bei Freud »mit libidinö-

ser Energie geladen [sind], das heißt, sie sind sexuell (in dem weiten Wortsinn, in dem Freud diesen Begriff benützte)« (EFGA XII, 1990d [1969], S. 17). Bei Fromm gibt es für die existentiellen Bedürfnisse des Menschen »kein entsprechendes physiologisches Substrat« (EFGA IV, 1955a, S. 53, im Orig. kursiv), also keinen im eigentlichen Sinne organischen Trieb, sondern sie emergieren aus der menschlichen Situation in der Welt. In gewisser Weise sind die existentiellen Bedürfnisse des Menschen Fromm zufolge sogar intensiver und bedeutsamer als die instinktiven, denn selbst »die vollkommenste Befriedigung aller seiner instinktiven Bedürfnisse löst nicht sein menschliches Problem« (EFGA IV, 1955a, S. 24). Wie das Scheitern der Befriedigung des Hungers in den physischen Tod führt, führt das Scheitern in der Befriedigung der existentiellen Bedürfnisse in den Wahnsinn bzw. den psychischen Tod.

Ein weiterer kontingenter biologischer Umstand liegt darin begründet, dass der menschliche Charakter zumindest teilweise flexibel ist. Wir könnten uns schließlich auch Lebewesen vorstellen, die sich psychologisch in der gleichen Situation wie Menschen befinden und auch einen Charakter ausbilden, der aber, nachdem er sich einmal herausgebildet hat, für den Rest des Lebens feststünde. Zwar sind Fromm zufolge »die ersten Lebensjahre für die Prägung der Charakterstruktur ausschlaggebend« (Funk 1978, S. 55), jedoch kann sich die Charakterstruktur in jedem Lebensalter ändern. Dies hängt damit zusammen, dass der existentielle Widerspruch des Menschen, der »zu einer ständigen Störung seines inneren Gleichgewichts [führt]« (EFGA VII, 1973a, S. 203), auch nach der Charakterbildung noch eine anhaltende Rolle spielt, also nicht dauerhaft beseitigt worden ist. Das vorübergehende innere Gleichgewicht, das mit der Charakterbildung erreicht wird, also die erreichte »relative Stabilität besagt nicht, daß die Dichotomie verschwunden ist. Sie schlummert nur und manifestiert sich, sowie sich die Voraussetzungen für diese relative Stabilität ändern« (EFGA VII, 1973a, S. 203). Rainer Funk schreibt:

> Ändern sich nämlich die Umstände, die als Faktoren die Charakterstruktur in spezifischer Weise geprägt und andere Charakter-Orientierungen zurückgedrängt haben, so können gerade die neuen Verhältnisse eine Änderung der Charakterstruktur mit sich bringen, die eine bislang latente Orientierung dominant werden läßt. (Funk 1978, S. 55; s. a. EFGA III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 260)

Auf die Rolle der Reflexion für die Änderung einer Charakterorientierung werde ich erst in der systematischen Diskussion genauer eingehen (s. Kap. 7.2). An dieser Stelle können wir vereinfacht davon ausgehen, dass die Charakterbildung und die Charakteränderung sich rein unbewusst aus den sich ändernden oder gleichbleibenden Lebensbedingungen ergeben.

Fromm hat versucht, die verschiedenen möglichen Charakterorientierungen systematisch aufzuschlüsseln. Da die Ausbildung des Charakters wesentlich die Manifestation der Antwort auf das existentielle Bedürfnis ist, sich zur Welt in Beziehung zu setzen, setzt diese Systematisierung an den beiden grundsätzlichen Seiten dieser Beziehung an. Der Mensch muss sich erstens durch Aneignung und Assimilierung zu den Dingen in Beziehung setzen und zweitens zu den Menschen und zu sich selbst (vgl. EFGA II, 1947a, S. 41). Ersteres nennt Fromm den ›Assimilierungsprozess‹, letzteres den ›Sozialisationsprozess‹. Die Systematisierung der Charakterorientierungen entfaltet sich also in zwei verschiedenen Richtungen, auch wenn die Antwort, die ein Mensch im Assimilierungsprozess gibt, natürlich ihrerseits wieder in einem gewissen, nicht bloß zufälligen Zusammenhang steht zu der Antwort, die derselbe Mensch im Sozialisationsprozess gibt. Auch hier gibt es ein System mehr oder weniger starker Relationen, die Fromm aufzuschlüsseln versucht hat. Beispielsweise steht die ausbeuterische Orientierung im Assimilationsprozess in einer Nähe zur sadistischen Orientierung im Sozialisationsprozess, denn »[n]ehme ich das, was ich brauche, dem anderen mit Gewalt, dann muß ich ihn beherrschen und ihn zum machtlosen Objekt meiner Beherrschung machen« (EFGA II, 1947a, S. 73; s. a. Funk 1978, S. 74 f.).

Prinzipiell ist die Zahl der grundsätzlichen Formen, sich im Assimilierungsprozess zur Welt in Beziehung zu setzen, begrenzt (vgl. EFGA XII, 1991d [1974], S. 287). Funk schlüsselt diese Möglichkeiten in Anlehnung an Fromm wie folgt auf:

> Die[.] Assimilierungsleistung kann der Mensch zum Beispiel dadurch realisieren wollen, dass er sich nimmt, was er braucht (›ausbeuterisch‹), oder dass er untätig wartet, bis er etwas bekommt (›rezeptiv‹), oder dass er alles sammelt und aufbewahrt (›hortend‹) […] oder dass er seine Eigeninteressen verleugnet und sich verkauft beziehungsweise konformistisch an die Erwartungen seiner Umwelt anpasst (›marketing-orientierung‹) oder dass er zerstört oder die Ressourcen verbraucht (›nekrophil‹) […]. Dies alles sind Möglichkeiten, das Leben zu bewältigen, ohne auf eigene Kompetenzen zurückgreifen zu müssen. Man kann diese Assimilierungsleistung aber auch dadurch realisieren, dass man seine körperlichen, seelischen und geistig-intellektuellen Eigenkräfte aktiviert und kompetente Fertigkeiten [..] entwickelt, mit denen man von den Kompetenzen anderer und den Kompetenzen von Produkten […] unabhängig wird beziehungsweise bleibt, so dass man das Erforderliche aus eigenem menschlichen Vermögen hervor-führt (›produziert‹). (Funk 2005, S. 129)

Die Charakterorientierungen im Sozialisationsprozess lassen sich in ähnlicher Weise systematisieren (vgl. EFGA II, 1947a, S. 71 ff.; s. a. Funk 1995). Die eine grundlegende Möglichkeit, sich zu anderen Menschen in Beziehung zu setzen, ist durch die Herstellung von Nähe und Intimität. Im Rahmen einer symbiotischen Bindung wird diese Nähe jedoch durch das Aufgeben der eigenen Unabhängigkeit erkauft. Die masochistische Orientierung versucht eine Nähe

herzustellen, indem das eigene Selbst aufgegeben und einem anderen unterworfen wird, während die sadistische Orientierung diese Nähe dadurch zu erreichen versucht, dass die sadistische Person jemand anderen sich selbst unterwirft, auch wenn sie auf diese Weise vom Objekt der eigenen Unterdrückung abhängig wird. Die grundlegend andere Form, auf das Problem zu reagieren, sich zu anderen in Beziehung setzen zu müssen, liegt darin, selbst auf Distanz zu gehen und sich zurückzuziehen. Die aktive Form dieses Sich-Zurückziehens ist dabei die Destruktivität, die darauf abzielt, die Distanz durch die Vernichtung des anderen zu realisieren und die deshalb von Fromm als nekrophile Orientierung charakterisiert worden ist. Die passive Form äußert sich hingegen in einer Gleichgültigkeit gegenüber anderen Menschen, wie sie für den Marketing-Charakter kennzeichnend ist. Nur der produktiven Orientierung gelingt es, eine Bezogenheit zu entwickeln, die in der Lage ist, sowohl Nähe herzustellen als auch die eigene Unabhängigkeit zu bewahren, was als ›Liebe‹ charakterisiert werden kann: »Im Erlebnis der Liebe kommt es zu der paradoxen Situation, daß zwei Menschen eins werden und gleichzeitig zwei bleiben.« (EFGA IV, 1955a, S. 27) Das tiefere Verständnis dieser Charakterorientierungen und die Ergänzung von Fromms Versuch der Systematisierung stellt den anhaltenden Gegenstand psychoanalytischer Forschung dar und es ist nicht davon auszugehen, dass die Überlegungen Fromms das Thema abgeschlossen haben (s. z. B. Funk 2005; 2011). Für die Zwecke dieser Arbeit, da sie sich ja überwiegend auf der Ebene der Metaethik bewegt, ist es nicht notwendig, die einzelnen Charakterorientierungen ausführlicher zu beschreiben – zumal dies ja auch schon in anderen Werken vorgenommen wurde (s. z. B. Funk 1978, Kap. 2.2) –, auch wenn sie in der ethischen Beurteilung eines konkreten Falles eine Rolle spielen würden.

Wichtig ist an dieser Stelle noch, dass Fromm zufolge der Charakter einer gegebenen Person »meist eine Mischung aller oder einiger dieser Orientierungen ist, wobei allerdings eine dominiert« (EFGA II, 1947a, S. 43). Diese Systematisierung ist also in gewisser Weise eine künstliche Abstraktion, die jeweils einen Aspekt – eine grundlegende Möglichkeit, sich in Beziehung zu setzen – idealtypisch fixiert. Im Prinzip muss jedoch jeder Mensch, um überhaupt leben zu können, »auch etwas *empfangen* können, *nehmen* können, *aufbewahren* und *tauschen* können. Auch muß er einer *Autorität folgen, andere leiten, allein sein* und *sich behaupten* können« (EFGA II, 1947a, S. 74 f.). Folglich sind auch die typischen Charakterzüge, die sich lose mit den verschiedenen nicht-produktiven Orientierungen in Verbindung bringen lassen – etwa bei einem hortenden Charakter die Ordnungsliebe –, nicht ausschließlich auf diese Orientierung beschränkt. Vielmehr schlägt Fromm vor, die Charakterzüge mit ihren negativen und positiven Aspekten als Punkt auf einem Kontinuum zu beschreiben, wobei der Grad der produktiven Orientierung darüber entscheidet, welche Form dieser Charakterzug annimmt

(vgl. EFGA II, 1947a, S. 76; III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 318). Bei einem dominant hortenden Charakter erlangt der Charakterzug der Ordnungsliebe beispielsweise eine pedantische Qualität, die aufgrund ihrer Zwanghaftigkeit unvernünftig wird, während sie beim produktiven Charakter tatsächlich dazu beiträgt, Dinge in eine funktionale, lebensdienliche Ordnung zu bringen (vgl. EFGA II, 1947a, S. 76 f.). Trotz dieser Mischung gilt, dass »[d]ie Antwort, die ein Mensch auf das Leben gibt, [..] nicht teilweise so und teilweise anders [ist]. Sie ist etwas Totales, sie hat immer eine Struktur. Ein Mensch läßt sich erst verstehen, wenn man die Gesamtstruktur der Antwort, die er auf das Leben gibt, versteht.« (EFGA XII, 1992g [1959], S. 226)

Die Ausbildung einer Charakterorientierung stellt zwar den Versuch dar, ein neues Gleichgewicht zu finden, kann aber gleichzeitig – in Auseinandersetzung mit der Umwelt – verschiedene Spannungen erzeugen. So kann eine Charakterorientierung auf der einen Seite selbst eine in sich inkonsistente Lösung für die Probleme der menschlichen Existenz darstellen und damit eine Spannung erzeugen, die der betreffenden Charakterorientierung immanent ist. Auf der anderen Seite kann die Charakterorientierung aber auch in Spannung geraten mit den sich ändernden Anforderungen der Gesellschaft. Wir wollen uns nun zunächst mit der gesellschaftlichen Dimension der Charakterorientierungen beschäftigen, insbesondere mit dem Konzept des Gesellschafts-Charakters, das uns weitere Spannungen und Dynamiken im gesellschaftlichen Entwicklungsprozess erschließt, bevor wir uns schließlich der Betrachtung der inneren Dynamik der Charakterorientierungen zuwenden werden, die zugleich zur Ethik Fromms überleitet.

Der Übergang von der Charaktertheorie zur Gesellschaftstheorie lässt sich nach Fromm deshalb leisten, weil die Objekte der Psychologie und Soziologie wechselseitig aufeinander verwiesen sind. Er schreibt: »[S]osehr es die Psychologie immer mit dem vergesellschafteten Individuum zu tun hat, sosehr hat es die Soziologie mit einer Vielfalt von einzelnen zu tun, deren seelische Struktur und Mechanismen von der Soziologie berücksichtigt werden müssen.« (EFGA I, 1932a, S. 40) Die Theorie des Gesellschafts-Charakters und Fromms dialektische Anthropologie beantworten unter anderem die damals noch weitgehend offene Frage des marxistischen Diskurses, wie genau sich die Inhalte der ökonomischen Basis in Ideologie umsetzen, und konnten dadurch auch genauer über den Wechselwirkungscharakter dieser Ebenen aufklären (vgl. EFGA I, 1932a, S. 50 f.; V, 1965c, S. 403 f.). Im Endeffekt hat das genaue Studium dieser Zusammenhänge und Wechselwirkungen bei Fromm jedoch dazu geführt, diesen biologischen bzw. psychologischen Faktoren – selbst wenn sie wesentlich durch die jeweilige vorherrschende ökonomische Ordnung bestimmt werden – einen stärkeren Einfluss auf den gesellschaftlichen Entwicklungsprozess zuzugestehen, sodass sie

in der Gesellschaftsanalyse nicht mehr einfach negiert und ausgeblendet werden können (vgl. EFGA I, 1932a, S. 53 f.; IV, 1955a, S. 183).

Was ist also, kurz zusammengefasst, der Gesellschafts-Charakter? Während eine vollständige Beschreibung des Individual-Charakters die Gesamtheit der Charakterzüge eines Menschen umfassen würde, enthält die Beschreibung des Gesellschafts-Charakters dagegen »nur eine Auswahl aus diesen Wesenszügen, und zwar den wesentlichen Kern der Charakterstruktur der meisten Mitglieder einer Gruppe, wie er sich als Ergebnis der grundlegenden Erfahrungen und der Lebensweise dieser Gruppe entwickelt hat« (EFGA I, 1941a, S. 379, im Orig. kursiv). Zwar mag es in einer Gesellschaft immer auch ›Abweichler‹ geben, die eine völlig andere Charakterstruktur aufweisen, dennoch wird die Charakterstruktur der meisten Mitglieder der Gesellschaft eine durch individuelle Faktoren beeinflusste Variation des Gesellschafts-Charakters darstellen (vgl. EFGA I, 1941a, S. 379). Das Konzept des Gesellschafts-Charakters ist dabei nicht statistisch zu verstehen, so als bezeichne er bloß »die Summe der Charakterzüge, die die Mehrzahl der Menschen einer bestimmten Kultur aufweisen« (EFGA I, 1949c, S. 210), sondern welche Charakterzüge als Bestandteil des Gesellschafts-Charakters angesehen werden können, ergibt sich aus der Funktion, die der Gesellschafts-Charakter für die Gesellschaft übernimmt und auf die im Folgenden eingegangen werden soll. Die Theorie des Gesellschafts-Charakters basiert bei Fromm auf einer Grundannahme des historischen Materialismus:

> Jede Gesellschaft hat einen bestimmten Aufbau und handelt auf eine bestimmte Weise, die durch eine Anzahl objektiver Gegebenheiten notwendig wird. Solche Bedingungen sind die Produktionsweise und die Güterverteilung, welche ihrerseits von den Rohmaterialien und Herstellungstechniken, vom Klima usw. abhängen, sowie von politischen und geographischen Faktoren und kulturellen Traditionen und Einflüssen, denen die Gesellschaft ausgesetzt ist. [...] Obgleich diese Gesellschaftsstrukturen im Lauf der Geschichte sich ändern, sind sie während eines bestimmten geschichtlichen Zeitabschnitts doch relativ beständig, und eine Gesellschaft kann nur bestehen, insofern sie sich innerhalb des Rahmens dieser bestimmten Struktur bewegt. (EFGA I, 1949c, S. 210)

Die Funktion des Individual-Charakters besteht, wie wir gesehen hatten, darin, dem Individuum einen Ersatz für den ihm fehlenden Instinkt zu bieten. Gleichzeitig ist der Individual-Charakter aber auch die Manifestation der Antwort des Individuums auf die existentiellen Dichotomien, die aus der menschlichen Situation in der Welt hervorgehen. Die allgemeine Formulierung der betreffenden existentiellen Dichotomien stellt jedoch bereits eine gewisse Abstraktion dar. In Wirklichkeit sind diese Dichotomien – und die zur Verfügung stehenden Antwortmöglichkeiten – immer schon gesellschaftlich vermittelt (s. a. EFGA I, 1932a, S. 50 f.). Die Bedürfnisstruktur des Individuums, die sich im Charakter verfes-

tigt, passt sich also an die Antwortmöglichkeiten an, die die Gesellschaft zur Verfügung stellt.

Der Gesellschafts-Charakter hat nun aber seinerseits eine Funktion, die darin besteht, dass er die gesellschaftlich erforderliche Reaktion auf die äußeren Notwendigkeiten im Individuum internalisiert. Eine Gesellschaft würde zu viele Reibungen erzeugen, wenn sich die Individuen immer bewusst entscheiden müssten, ob sie sich in einer Weise verhalten wollen, die mit der Funktionsweise der betreffenden Gesellschaft im Einklang steht (vgl. EFGA I, 1949c, S. 210). Folglich müssen die »Erfordernisse seiner gesellschaftlichen Rolle [..] dem Menschen zur ›zweiten Natur‹ werden, das heißt *der Mensch muß das tun wollen, was er tun muß.* Die Gesellschaft muß nicht nur Werkzeuge und Maschinen, sie muß auch einen Persönlichkeitstypus produzieren, der seine Energie freiwillig zur Erfüllung einer gesellschaftlichen Rolle einsetzt.« (EFGA III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 256) Das heißt beispielsweise, dass eine Gesellschaft, die für ihr eigenes Funktionieren auf den Krieg angewiesen ist, Charaktere hervorbringen muss, die »den Charakter eines Kriegers mit einer Leidenschaft für den Krieg, das Töten und Rauben besitzen. Angehörige eines friedlichen, ackerbautreibenden Stammes müssen eine Neigung zur Zusammenarbeit und nicht zur Gewalttätigkeit haben« (EFGA V, 1965c, S. 402; s. a. EFGA VIII, 1979a, S. 307; IX, 1962a, S. 90). Die Entwicklung des Gesellschafts-Charakters ist »unabdingbar für das Funktionieren einer gegebenen Gesellschaft; das gesellschaftliche Überleben aber ist eine biologische Notwendigkeit für das Überleben des Menschen« (EFGA XII, 1990d [1969], S. 18). Eben weil der Mensch das biologische Bedürfnis hat, zu überleben, ist er bereit, »die betreffenden gesellschaftlichen Denkmodelle zu akzeptieren und daher Dinge zu verdrängen, deren er sich bewußt wäre, wenn sein Bewußtsein von anderen Modellen geprägt worden wäre« (EFGA IV, 1968a, S. 313).

Insofern die Gesellschaft dem Individuum eine Antwort auf seine existentiellen Dichotomien vermittelt, lässt sich der Gesellschafts-Charakter als »das Ergebnis der Interaktion zwischen individueller psychischer Struktur und sozio-ökonomischer Struktur« verstehen (EFGA II, 1976a S. 364). Er »spannt auf diese Weise die menschliche Energie für die Aufgaben eines bestimmten ökonomischen und gesellschaftlichen Systems ein« (EFGA I, 1941a, S. 383, im Orig. kursiv). Der Charakter der meisten Mitglieder einer Gesellschaft, der im Sinne des Gesellschafts-Charakters geformt wurde, – bzw. ihre psychischen Energien – werden auf diese Weise selbst zu »Produktivkräften [..], die für das Funktionieren eben dieser Gesellschaft unentbehrlich sind« (EFGA I, 1941a, S. 383). Die menschliche Energie erscheint im Gesellschaftsprozess folglich »nur teilweise als einfache physische Energie (zum Beispiel beim Pflügen eines Feldes oder beim Straßenbau); teilweise tritt sie auch in spezifischen Formen psychischer Energie in Erscheinung« (EFGA V, 1965c, S. 402, im Orig. kursiv). In einem bestimmten Sinne ist die Bildung

des Gesellschafts-Charakters also ein Teil des Stoffwechsels des Menschen mit der Natur, nur dass die Natur in diesem Fall auch den Menschen selbst umfasst (vgl. EFGA I, 1932a, S. 52).

Wie kann es jedoch sein, dass Menschen eine mit dem Gesellschafts-Charakter übereinstimmende Charakterorientierung ausbilden, wenn die Psychoanalyse doch davon ausgeht, dass sich der Charakter vor allem in der Kindheit herausbildet, »also einer Periode, wo der Mensch noch kaum mit ›der Gesellschaft‹ zu tun hat, sondern fast ausschließlich im Kreis der Familie lebt« (EFGA I, 1932a, S. 42). Tatsächlich handelt es sich hierbei jedoch um ein Scheinproblem. Schließlich ist auch der Charakter der Eltern vom Gesellschafts-Charakter geprägt. Entweder haben in ihrem Fall die gesellschaftlichen Notwendigkeiten – etwa eine bestimmte Form der Arbeitsorganisation – direkten Einfluss auf ihre Charakterstruktur genommen oder sie wurden ihrerseits wieder vom Charakter ihrer eigenen Eltern und deren Erziehungsmethoden geprägt (vgl. EFGA XI, 1992e [1937], S. 146). Auf diese Weise verhält es sich normalerweise so, dass der Charakter der Eltern »den Charakter ihrer Gesellschaft oder ihres Standes repräsentiert« (EFGA I, 1941a, S. 385). Die Eltern übermitteln dem Kind also das, »was man als die psychologische Atmosphäre oder den Geist einer Gesellschaft bezeichnen könnte« (EFGA I, 1941a, S. 385), und bereiten es damit auf die Anforderungen vor, die die Gesellschaft später an das Kind stellen wird. In diesem Sinne »kann man die Familie als die psychologische Agentur der Gesellschaft ansehen« (EFGA I, 1941a, S. 385, im Orig. kursiv). Da jedoch nicht alle Schichten, Gruppen und Klassen einer Gesellschaft den gleichen Charakter aufweisen, ergeben sich daraus – und aus konstitutionellen Unterschieden, wie dem Temperament (vgl. EFGA II, 1947a, 43; III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 258 ff.) – auch die Differenzen im Individual-Charakter.

Der individuelle Charakter wird, so hatten wir gesagt, entscheidend in der Kindheit geprägt und lässt sich im Erwachsenenalter nur noch schwerer ändern. Wenn sich eine Gesellschaftsform im Laufe einer Generation ändert, wirkt der ehemalige Charakter also noch nach bzw. hinkt der ökonomischen Entwicklung hinterher (vgl. EFGA I, 1932b, S. 70; III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 256 f.). Die herkömmliche Charakterstruktur der Menschen wird in der neuen Gesellschaftsform jedoch »zu einem Handicap in bezug auf ihre wirtschaftlichen Ziele, oder es sind nicht genügend Möglichkeiten vorhanden, Stellungen zu finden, die es ihnen erlauben, sich ihrer ›Natur‹ gemäß zu betätigen« (EFGA I, 1941a, S. 383). Wenn die alten gesellschaftlichen Angebote zur Befriedigung der Bedürfnisse des Individuums, die sich in der Kindheit herausgebildet haben, verschwinden, kann die sich verändernde Gesellschaft eine Anpassung der Charakterstruktur der Individuen erwirken, wenn diese in der Lage sind, an latent in ihnen vorliegende Charakterstrebungen anzuknüpfen, die bislang kaum in Erscheinung getreten sind, aber

nun die einzigen verbleibenden Möglichkeiten zur Bedürfnisbefriedigung darstellen, sodass es langfristig zu einer Stärkung der vormals latenten Charakteranteile kommt. In anderen Fällen gelingt es den Menschen, an ihrer ursprünglichen Bedürfnisstruktur festzuhalten, indem sie die alten Objekte ihrer Bedürfnisbefriedigung durch vergleichbare ersetzen, die auch in der neuen Gesellschaftsform zur Verfügung stehen (vgl. EFGA I, 1941a, S. 384). Gelingt es jedoch nicht, eine Anpassung des Gesellschafts-Charakters weiter Teile der Bevölkerung an die ökonomische Entwicklung zu erreichen, gerät die Gesellschaft in eine Krise: »Der Gesellschafts-Charakter wird dann zu einem Element der Desintegration und nicht mehr der Stabilisierung – er wirkt gleichsam als Dynamit und nicht als gesellschaftlicher Kitt.« (EFGA IV, 1955a, S. 61; s. a. EFGA VIII, 1977g, S. 250)

Es wäre jedoch zu einfach, zu glauben, »daß nur die ökonomische Basis einen bestimmten Gesellschafts-Charakter schafft, der dann seinerseits bestimmte Ideen hervorbringt« (EFGA V, 1965c, S. 403). Vielmehr ist es so, dass auch die »einmal erzeugten Ideen [..] ihrerseits den Gesellschafts-Charakter und – indirekt – auch die Wirtschaftsstruktur der betreffenden Gesellschaft [beeinflussen]« (EFGA V, 1965c, S. 403). Der Gesellschafts-Charakter vermittelt also nach beiden Richtungen als der »Transmissionsriemen zwischen der ökonomischen Struktur einer Gesellschaft und ihren vorherrschenden Ideen« (EFGA IX, 1962a, S. 89). Aus diesem Wechselspiel von ökonomischer Basis, Gesellschafts-Charakter und Ideen bzw. Ideologien ergibt sich der gesellschaftliche Entwicklungsprozess. Dabei besitzen die ökonomischen Faktoren für die Erzeugung des Gesellschafts-Charakters »ein gewisses Übergewicht«, in dem Sinne,

> daß es dem einzelnen und der Gesellschaft in erster Linie darum geht zu überleben und daß erst, wenn das Überleben gesichert ist, sie sich um die Befriedigung anderer gebieterischer menschlicher Bedürfnisse kümmern können. Die Aufgabe zu überleben bringt es mit sich, daß der Mensch produzieren muß, das heißt, daß er sich das Mindestmaß an Nahrung und Obdach, das er für sein Überleben braucht, sowie die Werkzeuge verschaffen muß, die er selbst für die rudimentärsten Produktionsprozesse braucht. Die Produktionsmethode bestimmt dann ihrerseits die sozialen Beziehungen innerhalb einer bestimmten Gesellschaft. Sie bestimmt Lebensweise und Lebenspraxis. Aber die religiösen, politischen und philosophischen Ideen sind nicht nur sekundäre projektive Systeme. Sie sind zwar im Gesellschafts-Charakter verankert, bestimmen aber ihrerseits den Gesellschaft-Charakter mit und systematisieren und stabilisieren ihn. (EFGA IV, 1955a, S. 60 f.; s. a. EFGA I, 1941a, S. 227 f.)

Damit erlangen wir das Bild von einem komplexen Netz gesellschaftlicher Ebenen, die sich zwar wechselseitig erzeugen, aber nicht strikt von der ökonomischen Basis abhängig sind, sondern eine gewisse Autonomie besitzen und deshalb eine Eigendynamik entfalten können, die – insofern sie selbst eine die Gesellschaft antreibende Produktivkraft darstellt – sich wiederum auf die ökonomische Basis auswirkt (vgl. EFGA I, 1941a, S. 391). Fromm erweitert dieses wei-

testgehend offene Modell jedoch noch um einen weiteren Faktor, um den es im Folgenden gehen soll, indem er den verschiedenen Antworten auf die existentiellen Bedürfnisse, die aus dem Wesen des Menschen folgen, – also den Charakterorientierungen – selbst eine Art innere Dynamik zuschreibt, woraus er schließlich auch eine material gehaltvolle Konzeption des guten Lebens ableitet. In diesem Zuge führt Fromm weitere theoretische Annahmen ein, die es ihm ermöglichen sollen, über seiner dialektischen Anthropologie auf der Ebene der Ethik eine spezies-essentialistisch geprägte Teleologie zu verwenden. Diese problematischen Annahmen sollen im folgenden Unterabschnitt kritisiert werden, wobei ich im gleichen Zuge versuche, bestimmte Tendenzen seiner Ethik herauszuarbeiten, die eine stärkere Anbindung an seine dialektische Anthropologie ermöglichen könnten.

6.1.3 Ethik und Teleologie

Ein wesentlicher Grund von Fromm für die Gegenüberstellung von produktiven und nicht-produktiven Charakterorientierungen scheint mir darin zu liegen, dass die nicht-produktiven Charakterorientierungen eine Antwort auf das Problem der menschlichen Existenz entwerfen, die in Fromms Interpretation eine innere Instabilität aufweist, weil sie bereits *in sich* keine stimmige Lösung darstellt. Eine solche Antwort mag dem Spannungsgeschehen, das sich im Individuum abspielt, zwar an der Oberfläche eine vorübergehende Beruhigung verschaffen, im Unbewussten bleibt die Spannung jedoch erhalten (vgl. EFGA I, 1941a, S. 307). Um diese Spannung zu unterdrücken, ist die konstante Aufwendung von Energie nötig, die in diesem Fall jedoch nicht mehr für fruchtbarere Zwecke verwendet werden kann (vgl. EFGA VIII, 1974a, S. 83). Gelingt die Verdrängungsleistung ab einem bestimmten Punkt nicht mehr oder nur noch unzureichend, tritt die Spannung schließlich offen zutage und es kommt zu dysfunktionalen Effekten (vgl. EFGA IX, 1970e, S. 34). Diese negative, innere Dynamik der nicht-produktiven Charakterorientierungen verdeutlicht Fromm exemplarisch an Formen der symbiotischen Bindung:

> Die Realisierung einer auf Unterwerfung gegründeten (masochistischen) oder einer auf Beherrschung beruhenden (sadistischen) Leidenschaft führt nie zur Befriedigung. Sie sind von einer sich immer wieder selbst antreibenden Dynamik, und da keine noch so große Unterwerfung oder Beherrschung (oder kein noch so großer Besitz oder Ruhm) genügt, um dem Betreffenden das Gefühl von Identität und Einssein zu geben, sucht er immer nach mehr und mehr. Das Endresultat solcher Leidenschaften ist das Scheitern. Es kann auch gar nicht anders sein. (EFGA IV, 1955a, S. 26; s. a. EFGA IV, 1968a, S. 317)

Auch die anderen nicht-produktiven Charakterorientierungen weisen Fromm zufolge ähnliche innere Unzulänglichkeiten auf, also verschiedene Formen einer Gier – etwa die Gier, etwas zu empfangen oder andere auszubeuten –, die »grundsätzlich nicht zu stillen [ist]« (EFGA IV, 1968a, S. 317; s. a. EFGA II, 1947a, S. 75), oder eine Form von Beziehung, die von vornherein nur eine letztlich negative Dynamik entfalten kann (vgl. EFGA I, 1941a, S. 234; II, 1947a, S. 142).

Hingegen soll sich die produktive Charakterorientierung dadurch auszeichnen, dass sie die Widersprüche des menschlichen Lebens tatsächlich nachhaltig auf immer höhere Stufen hebt, wodurch ein Prozess angestoßen wird, der sich als Wachstum konzeptualisieren lässt und der nach Fromm die Voraussetzung für das Wohlergehen *(well-being)* bzw. die Erfahrung echten Glücks ist (vgl. EFGA VI, 1960a, S. 316). Diese Lösung unterscheidet sich damit auch kategorial von der bloß oberflächlichen Beruhigung des Spannungsgeschehens, die im Rahmen der nicht-produktiven Charakterorientierungen erreicht werden kann. Die produktive Charakterorientierung erweist sich für den Menschen in einem »allgemeinen Sinn […] von der Funktion her überlegen« (EFGA VIII, 1977g, S. 250) und als optimale Lösung für das Problem seiner Existenz, insofern sie »nur ein Mindestmaß von Reibung und Energieverschwendung im Menschen, zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Umwelt [erzeugt]« (EFGA IX, 1970e, S. 34). Dies lässt sich am Beispiel der Liebe verdeutlichen, insofern es dem Individuum durch diese Form der Bezogenheit gelingt, sowohl Nähe zu anderen herzustellen als auch die eigene Unabhängigkeit zu bewahren, während die nicht-produktiven Charakterorientierungen im Sozialisationsprozess nur einen dieser beiden Aspekte auf Kosten des anderen realisieren können.

Vor dem Hintergrund des Modells der dialektischen Teleologie wird allerdings Fromms ethische Theorie, die an seine Deutung der inneren Dynamik der Charakterorientierungen anknüpft, problematisch, wenn nämlich die ethische Beurteilung der verschiedenen Charakterorientierungen – ihr Status als eine Lösung von Spannungen und Konflikten – vom konkreten gesellschaftlichen Lebensprozess losgelöst wird. Die normative Auszeichnung einer an sich optimalen, bestmöglichen Lösung für das Problem der menschlichen Existenz im Allgemeinen droht hier ein externes, feststehendes Ideal in die Ethik einzuführen, das seine Bindung an die gesellschaftsimmanenten Entwicklungstendenzen und Dynamiken, die auf die Einlösung dieses Ideals hinwirken könnten, verliert und damit kraftlos werden würde. Dass die produktive Charakterorientierung aber tatsächlich unabhängig von allen Zeiten und Kulturen das eigentliche Ziel der ethischen Lebensführung des Menschen darstellt (vgl. EFGA IV, 1955a, S. 52 f.), versucht Fromm durch eine Reihe weiterer Konzepte theoretisch abzusichern, die aber – wie gleich gezeigt werden soll – vor dem Hintergrund unserer bisherigen Diskussion nicht mehr als tragfähiges Fundament gelten können.

Eine zentrale Rolle in der Ethik Fromms spielt die Idee, Lebewesen würden eine *primäre* und eine *sekundäre Potentialität* besitzen. Als primäre Potentialität gilt Fromm die Form, die das Individuum unter ›normalen‹ Bedingungen ausbildet und die sich folglich als Gedeihen verstehen lässt, wohingegen die sekundäre Potentialität »nur im Fall anormaler, pathogener Bedingungen in Erscheinung tritt«, die die Aktualisierung der primären Potentialität verhindern (EFGA II, 1947a, S. 137; s. a. EFGA VII, 1973a, S. 235). Die sekundäre Potentialität ermöglicht zwar vorübergehend die Organisation des Lebens, ist jedoch störanfälliger bzw. nicht in sich stabil. Man kann hier zur Verdeutlichung an einen Baum denken, der – weil er anders nicht an ausreichend Licht gekommen wäre – krumm gewachsen ist, aber deshalb bei einem Sturm eher umzufallen droht als ein gerade gewachsener Baum. Die Umweltbedingungen, die zum Gedeihen des Menschen – zu geistiger Gesundheit – führen, lassen sich Fromm zufolge in gleicher Weise objektiv bestimmen wie die Formen der Ernährung, die zu körperlicher Gesundheit führen (vgl. EFGA VII, 1973a, S. 235; XII, 1989a [1974–75], S. 397 f.). An einer Stelle spricht Fromm sogar von »immanenten Entwicklungszielen [des Menschen], die in den Chromosomen liegen, aus denen er sich entwickelt, so wie auch sein zukünftiger Körperbau, seine Augenfarbe usw. bereits in den Chromosomen ›vorhanden‹ ist« (EFGA VI, 1960a, S. 327; s. a. EFGA XII, 1992g [1959], S. 229 f.; 1989a [1974–75], S. 398). Dieses Entwicklungsziel, also die primäre Potentialität, liegt nach Fromm beim Menschen in der Ausbildung der produktiven Charakterorientierung. Die Idee, es gäbe ›normale Bedingungen‹ für die eigene Entwicklung, die aus der Spezieszugehörigkeit abgeleitet werden können, führt jedoch in die gleichen Probleme wie Philippa Foots Idee des natürlichen Habitats, die bereits im ersten Teil dieses Buches kritisiert wurde. Vor dem Hintergrund des zweiten Teils dieses Buches muss auch die Idee, in den Genen (bzw. Chromosomen) sei von Anfang an irgendeine Zielform angelegt, als veraltet gelten. Sogar die Idee, es gäbe einen umweltunabhängigen Maßstab für physische Krankheit oder körperliche Behinderung, kann nach unseren bisherigen Überlegungen nicht mehr einfach als selbstverständlich vorausgesetzt werden, sondern hat sich ebenfalls als problematisch erwiesen (s. Kap. 5.2).

Fromms Überlegungen verweisen jedoch noch auf einen zweiten Weg, wie sich der Inhalt der primären Potentialität eines Lebewesens bestimmen lässt, der nicht mehr zwingend auf den Spezies-Essentialismus als theoretische Grundlage angewiesen ist. Fromm nimmt nämlich an, dass die primäre Potentialität auch dann noch innerlicher Bezugspunkt der Individualentwicklung bleibt, wenn das Individuum bereits den Entwicklungspfad der sekundären Potentialität eingeschlagen hat (vgl. EFGA IV, 1955a, S. 193). Dementsprechend richtet sich der Organismus, wenn die Bedingungen des Mangels aufgehoben werden, in seiner Entwicklung wieder auf die primäre Potentialität aus, die in vielen Fällen zumin-

dest teilweise noch aktualisiert werden kann. Diese Idee scheint sich alternativ – wenn die Bezugnahme auf ein Wesen der Spezies, das im Individuum auf seine Verwirklichung drängt, nicht mehr gelingt – mit dem Konzept der Kanalisierung greifen zu lassen, dem wir bereits im zweiten Teil begegnet sind (s. Kap. 4.1.5). Fromm würde in diesem Fall darauf hinweisen, dass im Menschen eine Kanalisierung vorliegt, die auf die Realisierung der produktiven Charakterorientierung hinwirkt (s. a. EFGA II, 1947a, S. 5; 1976a, S. 326; IV, 1955a, S. 24 n1, 193; VII, 1973a, S. 333; XII, 1991d [1974], S. 295; 1989a [1974–75], S. 398).

Unsere Diskussion im zweiten Teil hatte allerdings ergeben, dass das Vorliegen einer Kanalisierung an sich noch nicht ausreicht, um das durch sie geförderte Ergebnis auch als objektiv feststehendes Ziel der Individualentwicklung auszuweisen. Denn auch im Fall einer hohen Kanalisierung – wie beispielsweise der Reaktion einer gerade geschlüpften Ente auf den Ruf der Entenmutter – ist dieser vermeintlich natürliche Instinkt nicht im strengen Sinne angeboren, sondern ist ebenfalls das Ergebnis einer Interaktion von Individuum und Umwelt. Es gibt jedoch keine Möglichkeit, um mit Verweis auf das Individuum zu entscheiden, welche Individuum-Umwelt-Interaktion sich *eigentlich* hätte ereignen sollen und in diesem Sinne primär ist (s. a. Thelen & L. B. Smith 2007, S. 259). In der Ente selbst findet sich keine Information, dass sie – wenn sie von ihren eigenen Geräuschen im Ei isoliert wurde – eigentlich einen Instinkt hätte ausbilden sollen, dem Ruf der Entenmutter zu folgen, sondern ihre Biologie ist wesentlich offen für verschiedene Interaktionen mit der Umwelt, genauso wie die Geschlechtsentwicklung bei Krokodilen. Wenn die Interaktion jedoch auf der einen Seite kontingent, aber auf der anderen Seite zugleich konstitutiv für die Ausbildung der verschiedenen, dem Individuum potentiell zur Verfügung stehenden Sets von Eigenschaften ist, dann kann die Unterscheidung einer primären und einer sekundären Potentialität nicht in der Natur des Individuums gründen, sondern müsste dem Individuum künstlich von außen übergestülpt werden. Um diese Unterscheidung argumentativ aufrechterhalten zu können, bräuchte es also andere, dem Individuum externe Kriterien – wie den Verweis auf ein natürliches Habitat der Spezies oder genuin ethische Kriterien –, warum sich nur die Interaktion mit einem ganz bestimmten Set von Umwelten in seinem Leben ereignen *sollte.* Der Verweis auf ein vermeintlich natürliches Habitat der Spezies lässt sich jedoch aus bereits bekannten Gründen nicht anführen. Auf genuin ethische Kriterien kann Fromm aber auch nicht verweisen, weil er mit dem Konzept der primären Potentialität ja umgekehrt den ethischen Maßstab überhaupt erst argumentativ ableiten will. Da die Kanalisierung selbst jedoch ein wertfreies Phänomen ist, ist dieses Vorgehen zum Scheitern verurteilt. Die Idee einer primären Potentialität verliert damit ihre argumentative Basis. Zugleich gibt sie der dialektischen Anthropologie Fromms auf der Ebene der Ethik unterschwellig eine präformistische, spezies-

essentialistische Wendung, die den ursprünglichen Fokus auf die Widersprüche der menschlichen Existenz hin zu einem Fokus auf eine bestimmte positive, material gehaltvolle Lösung dieser Widersprüche verlagert.

In dem Verfahren, das Fromm zur Bestimmung der für den Menschen gültigen ethischen Maßstäbe vorschlägt, ist diese Wendung im Fokus jedoch noch nicht angelegt. Die primäre Potentialität des Menschen ist nämlich, so argumentiert Fromm, zunächst unbekannt, weil sich das ›natürliche Habitat‹ des Menschen, in dem er gedeihen kann, erst geschichtlich herausbilden muss und nicht bereits gegeben ist (s. a. EFGA VII, 1973a, S. 93, 166). In diesem Sinne bleibt die menschliche Natur (bzw. die in ihr angelegte Idealform oder das natürliche Habitat der Spezies) zunächst eine unbekannte Variable, der wir uns primär durch die Kenntnis ihrer negativen Reaktionen annähern können (vgl. EFGA II, 1947a, S. 19 f.). Die Untersuchung des faktischen Interaktionsgeschehens spielt in diesem Sinne also zumindest eine Rolle in der ethischen Wissensbildung. Die Methode von Fromm würde prinzipiell die Möglichkeit bieten, aus der konkreten, sich wandelnden Interaktion heraus den ethischen Fokus offenzuhalten und nur indirekt um immer neue, sich wandelnde Lösungen zu kreisen, ohne sie je in abschließender Weise positiv zu spezifizieren. Fromm schlägt jedoch einen anderen Weg ein, wenn er – als Folgerung aus seinen Erkenntnissen über die innere Dynamik der Charakterorientierungen – die produktive Charakterorientierung als abschließendes, positives »Ziel jeder menschlichen Entwicklung« (EFGA II, 1947a, S. 56) auszeichnet, weil sie als einzige von sich eine innere Stabilität verspricht. Dadurch wird auch die Einrichtung einer Gesellschaft, die diese Charakterorientierung fördert, zu einem seit Anfang der Menschheitsgeschichte gegebenen, feststehenden ›Endziel‹ des geschichtlichen Prozesses (vgl. EFGA II, 1964a, S. 244) – ein Ziel, das als die Überwindung der Entfremdung des Menschen von sich selbst verstanden werden kann und dessen Realisierung das Ende der ›vormenschlichen‹ Geschichte einläuten würde (vgl. EFGA IV, 1955a, S. 253).

Die Festschreibung des menschlichen Telos in der Ausbildung der produktiven Charakterorientierung führt bei Fromm allerdings zu einer theoretischen Schwierigkeit. Es ist unklar, wie die Ethik damit umgehen soll, dass die Ausbildung der produktiven Charakterorientierung während bestimmter Phasen der menschlichen Geschichte vom Individuum prinzipiell nicht realisiert werden konnte, weil die hierfür erforderliche ökonomische und gesellschaftliche Grundlage noch nicht gegeben war. Das heißt, die Menschheit musste notwendigerweise erst verschiedene historische Phasen durchlaufen, in denen jeweils verschiedene nicht-produktive Charakterorientierungen angemessen und progressiv waren, damit sich schließlich eine solche Grundlage herausbilden konnte. Fromm diskutiert in diesem Kontext die Möglichkeit, eine »Analogie zwischen der Evolution der menschlichen Rasse und der Evolution des Indivi-

duums« aufzumachen (EFGA IV, 1955a, S. 53). So scheint es auf der Ebene der Individualentwicklung zuzutreffen, dass ein Erwachsener, der das Verhalten und die Orientierung eines Babys aufweisen würde, als krank gelten kann, während für das Baby »das gleiche Verhalten normal und gesund [ist], weil es seiner psychischen Entwicklungsstufe entspricht« (EFGA IV, 1955a, S. 53). Wenn also für das Baby beispielsweise eine bestimmte Form des Narzissmus normal ist, ist nicht der Narzissmus an sich ethisch kritisierbar, sondern vielmehr die Fixierung oder Regression »auf eine Orientierung [..], die zu einem früheren Entwicklungsstadium gehört und die nicht dem Entwicklungsstand entspricht, den der Betreffende inzwischen erreicht haben sollte« (EFGA IV, 1955a, S. 53).

Wäre die besagte Analogie legitim, ließe sich dadurch anerkennen, »daß die menschliche Rasse genau wie das Kleinkind mit einer primitiven Orientierung beginnt, und man würde dann alle Formen der menschlichen Orientierung als gesund bezeichnen, die dem entsprechenden Stadium der menschlichen Entwicklung angemessen sind« (EFGA IV, 1955a, S. 53). Allerdings hält Fromm diese Darstellung für unbefriedigend, weil das Baby »die organische Basis für ein reifes Verhalten« gar nicht besitzen kann, während die Mitglieder ›primitiver‹, archaischer Kulturen theoretisch, wenn man sie nach ihrer Geburt irgendwie in eine höher entwickelte Kultur transferieren könnte, in der Lage wären, die produktive Charakterorientierung auszubilden und das Ziel des menschlichen Lebens zu erreichen (vgl. EFGA IV, 1955a, S. 54). Mit dieser Argumentation will Fromm darauf hinaus, dass die nicht-produktiven Charakterorientierungen weiterhin in einem bestimmten Sinne defizitär sind, selbst wenn sie gleichzeitig auch nicht sinnvoll ethisch kritisiert werden können, insofern sie während einer bestimmten Entwicklungsphase alternativlos waren und in diesem Sinne als notwendig gelten konnten (vgl. EFGA IX, 1962a, S. 77 f.).

Diese Argumentation von Fromm, die an einem ahistorischen Verständnis seelischer Gesundheit festhält, das inhaltlich mit der produktiven Charakterorientierung identifiziert wird, scheint mir jedoch nicht attraktiv zu sein, sondern führt in ähnliche Probleme wie der abstrakt-perfektionistische Individual-Essentialismus, den wir in einem früheren Kapitel diskutiert hatten (s. Kap. 3.3). Letztlich argumentiert Fromm hier mit einem bloß abstrakten Potential des Menschen, das als Zielpunkt ausgewiesen wird, wenn er meint, dass ein Mensch theoretisch dieses oder jenes erreichen könne, wenn seine Lebensbedingungen ganz anders wären, auch wenn die konkreten Mittel, um diese Änderung zu bewerkstelligen, – etwa eine Zeitreise – für die betreffenden Akteure gar nicht gegeben sind und ihren faktischen Möglichkeitsrahmen übersteigen. Daraus ethische Schlussfolgerungen abzuleiten, verfehlt die Lebensrealität des ethischen Akteurs grundlegend, zumal sich auch keine Grenze für ein solches

abstraktes Potential angeben lässt, das auf diese Weise droht, utopisch bleiben zu müssen (s. a. EFGA VIII, 1977g, S. 247).

Wenn die Spezifizierung eines ahistorischen Inhalts des guten Lebens – also seine material gehaltvolle Ausformulierung – jedoch argumentativ nicht mehr haltbar ist, scheint eine Position, die die Nachfolge von Fromm antreten will, gut beraten zu sein, sich doch der formalen Konzeption des guten Lebens, die Fromm aus falschen Gründen verworfen hatte, zuzuwenden. In diesem Fall müsste man also die jeweils historisch angemessene, progressive Antwort auf das Problem der menschlichen Existenz ethisch auszeichnen, *ganz gleich, worin ihr Inhalt besteht.* Ein Mensch oder auch eine menschliche Gesellschaft würde demnach dann ethische Maßstäbe verfehlen – und dieser Satz bleibt auch in der formalen Konzeption gültig –, »wenn sie sich im Widerspruch zu den Möglichkeiten befindet, welche die historische Situation ihr anbietet« (EFGA IX, 1962a, S. 78). Auch wenn sich auf diese Weise ein Ausweg für eine bestimmte theoretische Schwäche in der Argumentation von Fromm anbietet, gibt es bei ihm noch eine weitere argumentative Figur, die als theoretische Stütze für seine starken ethischen Schlussfolgerungen dienen kann, nämlich das Konzept der *Pathologie der Normalität,* das wir zunächst untersuchen müssen, bevor wir eine solche formale Alternative bestätigen können.

Mit dem Konzept der Pathologie der Normalität beschreibt Fromm die merkwürdige Situation, dass die Mehrzahl der Menschen in einer entfremdeten Gesellschaft mit vorherrschender nicht-produktiver Charakterorientierung – wenn man dies oberflächlich betrachtet – »im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben recht gut [funktionieren]« (EFGA I, 1941a, S. 366), obwohl die betreffenden Antworten auf das Problem der menschlichen Existenz in der Analyse von Fromm doch eigentlich zum Scheitern verurteilt sind. Diese relative gesellschaftliche Stabilität wird dadurch erreicht, dass die betreffende Gesellschaft nicht nur einen nicht-produktiven Gesellschafts-Charakter, sondern zugleich auch die »Gegenmittel gegen den Ausbruch manifester neurotischer Symptome produzier[t], die der von ihr erzeugte Defekt ansonsten nach sich ziehen würde« (EFGA IV, 1955a, S. 16). Hierbei kommt ihr ein bestimmter psychologischer Mechanismus entgegen, dass eine Krankheit nämlich in der Regel nicht als solche erkannt und erlebt wird, solange man selbst nicht kränker ist als die anderen (vgl. EFGA V, 1970j, S. 319). Was der Einzelne »an Reichtum und an echtem Glücksgefühl einbüßen mag, wird durch die von ihm empfundene Sicherheit aufgewogen, daß er zum Rest der Menschheit – so wie *er* sie kennt – paßt« (EFGA II, 1947a, S. 139 f.).

Dass eine solche Gesellschaft aber trotzdem pathologisch ist, zeigt sich nach Fromm daran, dass, wenn man »diesen Menschen das Opiat gegen den gesellschaftlich vorgeprägten Defekt entziehen würde, […] die Krankheit zum Ausbruch [käme]« (EFGA IV, 1955a, S. 16). Darüber hinaus gibt es eine Minder-

heit, bei der das durch die Gesellschaft produzierte Gegenmittel nicht wirkt, etwa weil ihr »individueller Defekt schwerer ist als der des Durchschnittsmenschen« (EFGA IV, 1955a, S. 16 f.), ihr Individual-Charakter vom Gesellschafts-Charakter abweicht oder in ihnen »stärker entwickelte[.] gesunde[.] Kräfte[.]« vorliegen, »die den Kampf aufnehmen, obgleich die kulturelle Schablone sie nicht daran hindern würde, sich ruhig zu verhalten« (EFGA II, 1947a, S. 140). Aber selbst wenn es der Gesellschaft immer gelänge, für einen ausreichenden Nachschub an ›Gegenmitteln‹ zu sorgen, wäre in der betreffenden Gesellschaft Fromm zufolge nicht alles in bester Ordnung (vgl. EFGA IV, 1955a, S. 17). Vielmehr wird es auch in solchen Gesellschaften trotzdem zu mehr oder weniger starken Reaktionen der menschlichen Natur kommen – dass sich also beispielsweise bestimmte Ängste doch nicht vollständig unterdrücken lassen –, die das Gesellschaftssystem insgesamt destabilisieren (vgl. EFGA IV, 1955a, S. 17 f.; V, 1965c, S. 404).

Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen scheint es jedoch problematisch, den nicht-produktiven Charakterorientierungen damit völlig ihren Status als Problemlösung abzusprechen, wie Fromm dies an einigen Stellen tut (vgl. EFGA I, 1941a, S. 307). Was Fromm in seiner Disqualifizierung der nicht-produktiven Charakterorientierungen als Lösung zu wenig berücksichtigt, ist der Umstand, dass auch in den vermeintlich entfremdeten Gesellschaften nicht die von ihm beschriebenen Idealtypen, sondern immer Mischungen auftreten, die auch produktive Charakteranteile aufweisen. Zumindest vorübergehend ermöglichen diese Mischungen das Funktionieren einer Gesellschaft – und angesichts der betreffenden historischen Umstände mag faktisch auch gar keine bessere Lösungsoption zur Verfügung gestanden haben. Der Modus des Funktionierens einer solchen Gesellschaft mag zwar abstrakt gesehen suboptimal sein. So muss beispielsweise eine Gesellschaft, in der die Menschen nicht mit sich allein sein können, für das Individuum immer neue Ablenkungen zur Verfügung stellen, was sie anfällig dafür macht, in eine Krise zu geraten, wenn die Produktion dieser Ablenkungen gestört wird, etwa wenn ein plötzlicher Wandel der Umwelt erfolgt und dadurch bestimmte Produktionsketten unterbrochen werden (s. a. EFGA IV, 1955a, S. 16). Dennoch würde man einer solchen Gesellschaft einfach ein abstraktes Ideal gegenüberstellen, wenn man ihr vorwerfen würde, dass ein Mensch prinzipiell fähig sein müsste, auch in völliger Isolation noch geistig gesund zu bleiben.

Dass das Gleichgewicht, das die Gesellschaft erzeugt, nicht abschließend oder dauerhaft ist, sondern sie aufgrund ihrer inneren Instabilität anfällig dafür ist, eine Krise zu erzeugen, kann unter der Voraussetzung, dass sich die ethischen Maßstäbe ohnehin in Korrelation zu der sich wandelnden Beziehung von Individuum und Umwelt immer weiterentwickeln können, kein gültiger Vorwurf sein. Zumindest die historisch bestmögliche produktive Aufhebung der Spannung, also die fortschrittlichste Lösung, müsste im Modell der dialektischen Teleologie

geeignet sein, die ethischen Maßstäbe zu erfüllen, und eine Gesellschaft, die auf die Produktion solcher Ablenkungen angewiesen ist, könnte zumindest in einer bestimmten historischen Situation eine legitime Lösung darstellen. An die Stelle der produktiven Charakterorientierung – als einem bestimmten, vorgegebenen ethischen Inhalt – träte demnach in der Ethik die *konkrete, produktive Aufhebung der Spannung selbst.*

Wenn unser ethischer Maßstab nur aus der konkreten Interaktion abgeleitet werden kann, könnte im Übrigen auch die produktive Charakterorientierung, selbst wenn sie zum Gesellschafts-Charakter geworden ist, in bestimmten Situationen ihren Status als historisch angemessene Lösung für die sich wandelnden Probleme, mit denen diese Gesellschaft in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt konfrontiert ist, verlieren. Denken wir z. B. an eine Gesellschaft mit vorherrschendem produktiven Gesellschafts-Charakter, die durch eine Umweltkatastrophe – etwa einen unvorhergesehenen Meteoriteneinschlag – erschüttert wird. Möglicherweise erfordert diese neue Situation auch eine neue gesellschaftliche Reaktion, für die die produktive Charakterorientierung gar nicht mehr die angemessene Haltung darstellt, etwa wenn durch den plötzlichen extremen Mangel in kurzer Zeit drastische und unmenschliche Entscheidungen getroffen und umgesetzt werden müssen, um das gesellschaftliche Überleben zu sichern. So ist vorstellbar, dass Eltern mit produktivem Charakter schlicht zu einem entschlossenen Handeln unfähig wären oder anschließend an der Trauer zugrunde gehen würden, wenn sie beispielsweise mit dem Dilemma konfrontiert werden, entweder eines ihrer Kinder sterben zu lassen, damit ein anderes überleben kann, oder als Familie insgesamt nach und nach zu verhungern. In einem solchen Fall könnte es sein, dass die Individuen mit latent vorliegenden autoritären Charakterzügen – die ihnen eine solche Entscheidung durch die Zuhilfenahme bestimmter Rationalisierungen erleichtern – die einzigen Gruppen bilden werden, die das Überleben der Menschheit sichern und eine neue Stabilität herbeiführen, die zwar langfristig gesehen eine zusätzliche innere Instabilität aufweist, und die aus diesem Grunde in der Zukunft womöglich neue gesellschaftliche Dynamiken anstoßen wird, aber trotzdem die angemessenere, überhaupt einzige psychologisch erträgliche Antwort auf diese konkrete gesellschaftliche Problematik darstellt. Weiterhin stellt der produktive Charakter, wenn er isoliert in einer kranken Gesellschaft auftreten würde, auch für das Individuum selbst nicht unbedingt die beste Reaktion auf seine Umwelt dar, denn ein solcher produktiver Charakter kann unter diesen Bedingungen »so sehr unter seiner Unfähigkeit, mit den anderen in Beziehung zu treten, leiden, daß er nun seinerseits psychotisch wird« (EFGA VII, 1973a, S. 323 f.; s. a. EFGA XI, 1967e, S. 348). Auch die produktive Charakterorientierung stellt so besehen keine allgemeingültige Antwort auf die Probleme menschlicher Gesellschaften oder

des Individuums dar, sondern lässt sich als eine historisch angemessene Antwort auf Bedingungen des Überflusses begreifen.

Die Spannung, die mit einer Charakterorientierung intern verbunden ist, aber auch ihr spannungsaufhebender Charakter insgesamt, ist also immer im Kontext der konkreten Gesellschaft sowie ihrer Entwicklungstendenzen und Potentiale zu bewerten. Es ist folglich sinnlos, einer Charakterorientierung an sich – unabhängig von der konkreten Beziehung von Individuum und Gesellschaft – einen ethischen Status zuschreiben zu wollen. Allerdings könnte der Umstand, dass die nicht-produktiven Charakterorientierungen in sich an kein befriedigendes Ende kommen können, als ein beschleunigender Faktor in Transformationsprozessen anerkannt werden. Wenn eine Gesellschaft in eine Krise gerät und die in ihr vorherrschende Normalität auf diese Weise erschüttert wird, verstärkt der Umstand, dass ihre Mitglieder nicht-produktive Charakterorientierungen aufweisen, aufgrund der damit bereits latent vorliegenden Instabilität die sich daraus ergebenden Spannungen. Zumindest einige der Erkenntnisse Fromms über die innere Dynamik der Charakterorientierungen ließen sich also beibehalten, wenn man gleichzeitig darauf verzichtet, daraus inhaltliche Schlussfolgerungen über das Ziel des menschlichen Lebens an sich ableiten zu wollen. Dass die Einrichtung einer Gesellschaft, die die Bedingungen für die Ausbildung der produktiven Charakterorientierung schafft, das Ziel des ethischen und politischen Handels darstellt, lässt sich nach der bisherigen Kritik zwar nicht unabhängig von der gesellschaftlichen Lebensform und ihren konkreten Entwicklungstendenzen behaupten. Dennoch werden beispielsweise alle Überlegungen Fromms, die darauf abzielen, die produktive Charakterorientierung nicht nur als allgemeine, sondern auch als konkrete, historisch fortschrittliche Lösung für die Probleme und Widersprüche im modernen Kapitalismus auszuweisen, nicht prinzipiell durch die Aufgabe dieser ahistorischen Tendenz beschädigt, auch wenn sich die Aktualität dieser Argumentation hier nicht evaluieren lässt.

Ich will hier zum Abschluss meiner Auseinandersetzung mit der Frommschen Ethik noch auf eine Tendenz in seinem Werk hinweisen, die der Abstraktheit des präformistischen, spezies-essentialistischen Strangs seiner Ethik zuwiderläuft, die aber bei ihm nur schwach angedeutet ist. Ich glaube, dass es nicht nur in der Ethik von Foot, sondern auch in der Ethik von Fromm letztlich darum geht, dem Individuum *als Individuum* das Gedeihen bzw. Wohlergehen zu ermöglichen (auch wenn man natürlich hinzufügen muss, dass Individuum und Gesellschaft bei Fromm wesentlich verschränkt sind, sodass es sich dabei immer um bereits vergesellschaftete Individuen handelt). Die Bezugnahme auf die Essenz der Spezies drückt in diesem Unternehmen einen gutgemeinten, aber sehr unglücklichen, zum Scheitern verurteilten Versuch aus, den Inhalt dieses Gedeihens objek-

tiv zu bestimmen. Dass das Individuum methodisch den Vorrang vor der Spezies hat, drückt sich bei Fromm in folgendem Zitat besonders deutlich aus:

> Mir geht es, bildlich gesprochen, darum zu sagen, daß wer ein Apfelbaum ist, ein guter Apfelbaum werden soll, und wer eine Erdbeere ist, eine gute Erdbeere werden soll. Ich sage nicht, daß jemand ein Apfelbaum oder eine Erdbeere werden soll, denn die Verschiedenheit der Menschen ist außerordentlich groß. […] Es geht nicht darum, Normen zu erschaffen, damit die Menschen sich gleichen, sondern die Norm zu vertreten, daß jeder Mensch ganz aufblüht, zur vollen Geburt kommt, ganz lebendig wird, und zwar unabhängig davon, welche Blume er ist. Diese Auffassung könnte in dem Sinne als nihilistisch kritisiert werden, als behauptet wird, wenn jemand als Krimineller geboren werde, dann sollte er sich auch zum Kriminellen entwickeln. Provozierend antworte ich: Ich glaube, es ist besser, ein guter Krimineller zu sein, als gar nichts zu sein. Das Schlimmste ist wirklich, weder ein Krimineller noch ein Nichtkrimineller, sondern ein Nichts zu sein und ohne jeden Zweck […] leben zu müssen. Abgesehen davon bin ich der Überzeugung, daß es in Wirklichkeit ein pathologisches Phänomen ist, wenn jemand ein Krimineller ist […]. (EFGA XII, 1991d [1974], S. 284)

Auch was die Ableitung der ethischen Kategorien angeht, formuliert Fromm an anderen Stellen stärker gesellschaftsimmanent, wenn er etwa in einem Interview sagt:

> Die Normalsten sind die Kränkesten. Und die Kranken sind die Gesündesten. Das klingt geistreich oder vielleicht zugespitzt. Aber es ist mir ganz ernst damit, es ist nicht bloß eine witzige Formel. Der Mensch, der krank ist, zeigt, daß bei ihm gewisse menschliche Dinge noch nicht so unterdrückt sind, daß sie nicht in Konflikt kommen können mit den Mustern der Kultur, sondern daß sie durch diese Friktion Krankheitssymptome erzeugen. Das Symptom ist ja wie der Schmerz nur ein Anzeichen, daß etwas nicht stimmt. Glücklich der, der ein Symptom hat. Wie glücklich der, der einen Schmerz hat. Wir wissen ja: Wenn der Mensch keine Schmerzen empfände, wäre er in einer sehr gefährlichen Lage. Aber sehr viele Menschen, das heißt: die Normalen, sind so angepaßt, die haben so alles, was ihr eigen ist, verlassen, die sind so entfremdet, sind so zum Instrument, sind so roboterhaft geworden, daß sie schon gar keinen Konflikt mehr empfinden. (Lämmle & Lodemann 1980, Transkription korrigiert)

In diesem Fall werden die ethischen Kategorien – gesund und krank – nicht mehr rein abstrakt an die idealtypischen Charakterorientierungen gekoppelt oder von der Unterscheidung einer primären und einer sekundären Potentialität bestimmt, sondern mit den progressiven Elementen in einer Gesellschaft in Verbindung gebracht, die auf einen höheren Modus der gesellschaftlich vermittelten Spannungsaufhebung hindrängen. Offensichtlich sind die Individuen, die in der betreffenden Gesellschaft als krank gelten, ja noch keine produktiven Charaktere, trotzdem werden sie – obwohl sie einen eigentlich unbefriedigenden Modus der Spannungsaufhebung besitzen, da dieser nicht mit dem Wohlergehen einhergeht – ethisch ausgezeichnet. So lässt es sich auch verstehen, wenn Fromm an einer Stelle schreibt, dass die Traurigkeit »die letzte Zuflucht der Humanität in einer entfremdeten Gesellschaft ist«, insofern sie »zum Beginn

eines besseren Lebens werden könnte« (EFGA VIII, 1962c, S. 229). Zwar lässt die obige Formulierung von Fromm die Möglichkeit zu, dass auch die Gesündesten jener kranken Gesellschaft, von der die Rede ist, im Vergleich zu den produktiven Charakteren einer nicht-entfremdeten Gesellschaft immer noch als krank gelten würden. Gesteht man jedoch einmal die Möglichkeit einer konkret-historischen Verwendung der ethischen Kategorien zu, ließe sich dieser Gebrauch weiter radikalisieren.

Das Ende einer solchen Entwicklung könnte darin bestehen, dass die Idee einer abstrakten primären Potentialität als ethischem Bezugspunkt konzeptuell von einer historisch fortschrittlichen Potentialität abgelöst wird, ganz gleich, worin deren konkreter Inhalt besteht. Eine solche formale Wendung der Ethik Fromms, die sich ja auch schon weiter oben angeboten hatte, könnte sich als anschlussfähig für die kritische Theorie der Tugendethik erweisen. Auch im Rahmen seiner Charaktertheorie findet sich ein Ansatzpunkt für eine solche formale Wende, wenn Fromm zusammen mit Maccoby schreibt, dass entscheidend für den gesunden Charakter ist, dass er sich die Möglichkeit bewahrt, auf die sich wandelnden Umweltbedingungen mit einer gewissen Flexibilität zu reagieren, sodass sich bei der Beendigung einer Situation des Mangels beispielsweise die produktiven Charakteranteile wieder regenerieren können. Und sie fügen hinzu: »Ist dies der Fall, so könnte man von einem prinzipiell gesunden Charakter sprechen, auch dann, wenn er sich in einer bestimmten Situation auf ungesunde Weise manifestiert.« (EFGA III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 261)

Diese gesellschaftsimmanente Ableitung der ethischen Kategorien, die Ziele erzeugt, die die bestehende Gesellschaft transzendieren, unterläuft im Übrigen Fromms eigene Unterscheidung von gesellschaftsimmanenter und universaler Ethik. In Fromms Gegenüberstellung bleibt die gesellschaftsimmanente Ethik nämlich zwingend in dem Rahmen der bestehenden Ordnung, zeichnet also nur das aus, was »für das Funktionieren und Weiterbestehen dieser besonderen Gesellschaft notwendig [ist]« (EFGA II, 1947a, S. 151), während die universale Ethik die bestehende Gesellschaft, wenn sie nicht auf das optimale Gedeihen des Menschen abzielt, hin zu einer solchen Gesellschaft transzendiert. Die universale Ethik fällt zwar in dem hier vorgeschlagenen Modell als Perspektive weg, dennoch kann die gesellschaftsimmanente Ethik, so wie sie hier konzipiert wurde, die bestehende Gesellschaft transzendieren, allerdings ohne festgelegtes Endziel.

Damit haben wir an dieser Stelle Grundlagen gelegt, um die dialektische Anthropologie bei Fromm von der präformistischen, spezies-essentialistischen Tendenz seiner Ethik abzukoppeln. Eine solche dialektisch zugespitzte Interpretation Fromms scheint sich nun tatsächlich dafür zu eignen, das Modell der dialektischen Teleologie auf menschliche Lebensformen auszuweiten. Wir haben auf diese Weise erste Anhaltspunkte dafür erarbeitet, wie es möglich sein könnte,

dass menschliche Lebensformen – auch wenn ihre Mitglieder die Fähigkeit zur Reflexion besitzen – trotzdem unter den *→reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens* fallen. In der Nachfolge des historischen Materialismus sind im Modell von Fromm alle Ebenen des gesellschaftlichen Lebens von der Notwendigkeit der Gesellschaft zur Reproduktion durchtränkt. Die besonderen menschlichen Eigenschaften, wie die Fähigkeit zur Reflexion, sind in den reproduktionsbezogenen Rahmen – den Gesellschaftszusammenhang – integriert und generieren folglich auch keinen völlig neuen Modus des Lebens, wie er möglicherweise reinen Vernunftwesen zukommen würde. Gleichzeitig erschöpft sich die betreffende Dynamik von Individuum und Gesellschaft nicht darin, bloß den bestehenden Modus, wie die gesellschaftliche Lebensform ihre Reproduktion organisiert, zu bestätigen, sondern sie kann, eben weil dieser Prozess konflikthaft ist, die bestehende Ordnung transzendieren und auf einen neuen, höheren Modus der Spannungsaufhebung hinwirken.

In unserer dialektisch zugespitzten Interpretation wird weiterhin deutlich, auf welche Weise die Inhalte des menschlichen Lebens – gerade auch die Inhalte seiner Reflexion – aus der wechselseitigen konflikthaften Erzeugung von Individuum und Gesellschaft hervorgehen. Insofern das Bewusstsein über den Charakter mit der Gesellschaft vermittelt ist, lässt es sich – wie die menschliche Biologie – ebenfalls als Teil der internen Relationen jener sich entwickelnden Totalität, die wir als gesellschaftliche Lebensform bezeichnen können, begreifen. Gleichwohl haben wir die intellektuelle Dimension des menschlichen Lebens an dieser Stelle bislang nur unzureichend in den Blick genommen, indem wir die Rolle der Reflexion selbst weitestgehend ausgespart haben und uns stattdessen überwiegend mit dem Einfluss unbewusster Faktoren auf die Entwicklung menschlicher Lebensformen beschäftigt haben. Da diese unbewussten Faktoren die Ebene der Reflexion jedoch nicht vollständig negieren, ist es möglich, sich genauer mit ihrer Rolle im Gesellschaftsprozess und der Ethik zu beschäftigen. Dieser Aufgabe wollen wir uns im folgenden Abschnitt unter Bezugnahme auf Alasdair MacIntyre annähern.

6.2 Besonderheiten menschlicher Lebensformen nach Alasdair MacIntyre

Während Erich Fromm als die Figur gelten kann, die sich innerhalb des Spektrums der kritischen Theorie und des Neo-Marxismus am weitesten der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik angenähert hat (s. a. Funk 1984, S. 82), scheint umgekehrt die Position von Alasdair MacIntyre innerhalb des Lagers der

neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik trotz aller Ambivalenzen noch am ehesten anschlussfähig an den marxistischen Diskurs und den der kritischen Theorie zu sein (s. a. Knight 2007; Blackledge & Davidson 2009; Nicholas 2012; Jaeggi 2014, Kap. 8.2 und 9.2). Da wir allerdings bereits ein ethisches Basismodell für die kritische Theorie der Tugendethik erarbeitet haben, werde ich die Ethik von MacIntyre an dieser Stelle nicht ausführlich darstellen, sondern mich hier auf einige Punkte beschränken, die mir geeignet zu sein scheinen, um das bisherige Basismodell zu ergänzen.

Während MacIntyre in *After Virtue* (1985) noch als Vertreter einer rein kulturalistischen Variante der Tugendethik gelten konnte, die das Konzept der Tugend nicht aus einer vermeintlich ›metaphysischen Biologie‹, sondern aus ihrer Einbindung in soziale Praktiken ableiten wollte, schwenkte er in *Dependent Rational Animals* (1999) zu einer stärker naturalistischen Position um, die nun anerkannte, dass die Ethik auch biologische Faktoren berücksichtigen muss (vgl. ebd., S. x). MacIntyre übernahm in diesem Zuge zwar einige zentrale Elemente des Spezies-Essentialismus – etwa dass die Maßstäbe des Gedeihens eines Individuums im Allgemeinen mit dessen biologischer Spezieszugehörigkeit zusammenhängen (vgl. MacIntyre 2011, S. 307 f.; 2016, S. 24) –, hielt aber zugleich an einem kulturalistischen Aspekt fest, nämlich dass zumindest im Fall des Menschen die Einbindung in partikulare Gemeinschaften den konkreten Inhalt des guten Lebens generiert. Die negativen Effekte des Spezies-Essentialismus kommen bei MacIntyre auf diese Weise kaum zur Geltung, was seine Position anschlussfähig an unsere bisherigen Überlegungen macht.

So wie Fromm sieht auch MacIntyre eine zentrale Besonderheit menschlicher Lebensformen darin, dass der Mensch kein natürliches Habitat besitzt, sondern in ganz verschiedenen Kontexten leben kann (vgl. MacIntyre 2016, S. 26). Vor diesem Hintergrund hält MacIntyre die bestehenden Meinungsverschiedenheiten darüber, worin das gute menschliche Leben besteht, nicht für völlig unbegründet, sondern erkennt in ihnen einen wahren Kern, dass nämlich für Menschen in verschiedenen Kontexten auch tatsächlich unterschiedliche Dinge ethisch relevant und angemessen sind (vgl. MacIntyre 1995, S. 293 f.; 2016, S. 27). Damit gibt MacIntyre seiner Theorie eine Wende in die von mir anvisierte Richtung, insofern er also den Kontext – die konkrete Interaktion von Individuum und Umwelt – als konstitutiv für den Inhalt ethischer Maßstäbe begreift. Seine Position ist in dieser Hinsicht auch radikaler als die von Fromm, der mit dem Konzept der primären Potentialität in die Gefahr gerät, die konstitutive Bedeutung des Kontextes aus den Augen zu verlieren (s. Kap. 6.1.3).

Sowohl Fromm als auch MacIntyre erkennen an, dass sich Menschen in ihrer Lebensführung nicht einfach auf ein in ihrer Biologie verankertes, automatisch ablaufendes Programm verlassen können. Während aber Fromm den *Cha-*

rakter als Ersatz für den beim Menschen fehlenden Instinkt in den Vordergrund seiner Überlegungen rückt (s. z. B. EFGA I, 1941a, S. 235 f.; III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 250; IV, 1968a, S. 305), beschäftigt sich MacIntyre mit der Fähigkeit des Menschen, durch die an Gründen ausgerichtete *Reflexion* seine eigenen, womöglich fehlgeleiteten Neigungen zu modifizieren. In der aristotelischen Terminologie könnte man diesen Unterschied im Fokus so ausdrücken, dass es Fromm primär um Charaktertugenden geht, während sich die Überlegungen von MacIntyre eher auf die praktische Klugheit – also eine Verstandestugend – beziehen. Gerade durch ihren verschobenen Fokus scheint mir die Auseinandersetzung mit MacIntyre dabei helfen zu können, den Komplexitätsanstieg in der Übertragung des →*formalen Kriteriums des guten Lebens* auf rationale Lebewesen besser nachvollziehbar zu machen.

Eine wichtige Funktion der Rationalität besteht für MacIntyre darin, die eigenen Begehren in eine Rangordnung zu bringen, da sich Menschen in ihrer Lebensführung nicht einfach auf ihre ursprünglichen Neigungen, die sie als Säuglinge entwickeln, verlassen können. Wenn sie älter werden, lernen Menschen, ihre Begehren aufzuschieben, um beispielsweise in der Zukunft ein höheres Gut erreichen zu können. Ebenso lernen sie, zwischen verschiedenen Gütern abzuwägen, die sie nicht alle realisieren können. Ohne diese Fähigkeiten ließen sich menschliche Gesellschaften auch gar nicht sinnvoll organisieren (vgl. MacIntyre 2016, S. 3 ff., 227). Die Gegenstände, auf die sich unsere Begehren richten, kommen als Güter in Betracht, und Güter geben uns Gründe für unser Handeln (vgl. ebd., S. 9 f.). In Auseinandersetzung mit ihrem sozialen Umfeld und im Kontext sozialer Praktiken lernt das Kind jedoch, was vermeintlich gute Gründe für die Einordnung der Begehren in eine Rangordnung sind und wird dazu angehalten, sich an diesen Gründen zu orientieren bzw. das eigene Verhalten unter Angabe von Gründen zu rechtfertigen (vgl. ebd., S. 38, 49 f.). Durch diese Erziehung wird das Kind schließlich zu einem rationalen Akteur, der selbstständig aus den eigenen Fehlschlägen neue Gründe für die Modifizierung der eigenen Begehren ableiten kann. Mit dem Verhältnis von Charakterorientierung und Reflexion werden wir uns noch in der systematischen Diskussion genauer auseinandersetzen müssen. Die Ausrichtung unserer Begehren wird durch gesellschaftliche und biologische Faktoren geprägt, kann jedoch auch von uns selbst bewusst beeinflusst werden, etwa durch die Orientierung an Gründen.

Wenn es darum geht, Güter in eine Rangordnung zu bringen, ließe sich prinzipiell auch eine Ethik konzipieren, die abstrakt bestimmte Güter – wie die Erlangung der produktiven Charakterorientierung – an einer bestimmten Stelle in der Rangordnung fixiert. Weil MacIntyre jedoch von der wesentlichen Eingebundenheit des Menschen in soziale Kontexte ausgeht und diese Kontexte mit darüber entscheiden, welche Inhalte im eigenen Leben ethisch relevant sind, liegt der

Fokus seiner Ethik auf einem formalen Kriterium des guten Lebens, das sich in ganz verschiedenen Kontexten anwenden lässt. Etwas verallgemeinert gesagt – und um die Ähnlichkeit zum formalen Kriterium des guten Lebens herauszustreichen, das wir im zweiten Teil erarbeitet hatten – erreicht der ethische Akteur im Modell von MacIntyre dann das Ziel der Ethik, wenn er die Probleme, mit denen er in seinem spezifischen Kontext konfrontiert wird, *unter angemessener Nutzung seiner intellektuellen Fähigkeiten produktiv aufhebt und so in ein bestimmtes Narrativ, das sich als Fortschrittsgeschichte deuten lässt, integrieren kann*.

Es ist ganz normal für das menschliche Leben, dass der ethische Akteur in seiner Gewichtung konkreter Güter immer auch Entscheidungen treffen wird, die sich zumindest im Rückblick als Fehler erkennen lassen. So mag ein Akteur beispielsweise in einem Moment der Willensschwäche eine Entscheidung für eine Sache treffen, von der er eigentlich bereits hätte wissen können, dass sie langfristig negative Auswirkungen auf ihn haben wird, oder er wird erkennen, dass die Dinge, die er für Güter gehalten hatte, ihn im Vergleich zu anderen Gütern nicht wirklich befriedigen (vgl. MacIntyre 2016, S. 40, 57, 73). Wenn es dem ethischen Akteur jedoch gelingt, aus diesen Fehlschlägen zu lernen – also die fehlgeleiteten Begehren aus dieser Einsicht heraus zu modifizieren und in eine neue Rangordnung zu integrieren, die auf ein sich immer weiter zu spezifizierendes übergeordnetes Gut ausgerichtet ist –, lassen sich diese eigentlich negativen Momente des eigenen Lebens in ein an Gerichtetheit zunehmendes Narrativ integrieren, das einen insgesamt positiven Verlauf des eigenen Lebens anzeigt. Das Ziel der Ethik im Sinne MacIntyres ist folglich kein von Anfang an fehlerfreies Leben – eine solche Vorgabe wäre auch nicht einzulösen –, sondern vielmehr, dass sich das Leben insgesamt als erfolgreicher *Lernprozess* deuten lässt (vgl. ebd., S. 40, 223). Der Inhalt der Entscheidungen, die in diesem Prozess generiert werden, kann – je nach Kontext – in ethisch legitimer Weise voneinander abweichen, und je nach Ausgangspunkt des Individuums könnten ganz verschiedene Lebensverläufe als ethisch erfolgreich gelten (vgl. MacIntyre 1995, S. 293 f.; 2016, S. 222 f., 312).

Allerdings hält auch MacIntyre dieses eigentlich sehr formale, kontextsensitive Modell nicht vollständig durch, sondern er unternimmt – wie bereits Fromm – darüber hinaus den Versuch, die Vorstellung des menschlichen Gedeihens material anzureichern. Für unsere Zwecke, nämlich die Angliederung an das Modell der dialektischen Teleologie, ist hier nur die formale Tendenz bei MacIntyre interessant. Die materiale Ausführung bestimmter häufig relevanter Voraussetzungen für die Erfüllung dieses formalen Kriteriums mag vielleicht einen gewissen heuristischen Wert in der angewandten Ethik haben, muss uns hier, insofern wir uns auf der Ebene der Metaethik bewegen, aber noch nicht interessieren. Eine Fixierung bestimmter Listen von Gütern für eine ganze Spezies, die bei MacIntyre manchmal angedeutet wird (vgl. MacIntyre 2016, S. 222 f.), ist nach der Aufga-

be des Spezies-Essentialismus nicht mehr möglich. Der Inhalt der betreffenden Listen – etwa die Notwendigkeit von Kleidung – könnte sich infolge eines evolutionären Wandels von Teilen der Spezies verändern und wäre damit nur von vorübergehendem Wert. Die Überlegungen von MacIntyre geben uns aber dennoch einen ersten Ansatzpunkt dafür, auf welche Weise das formale Kriterium des guten Lebens in Bezug auf den Menschen spezifiziert werden könnte. Folgen wir MacIntyre, können wir nämlich sagen, dass das gute Leben in einer Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen besteht, die aber beim Menschen genauer als Geschichte eines erfolgreichen Lernprozesses zu charakterisieren ist. Wie genau dieser Lernprozess aussehen muss und welche Rolle die Charakterorientierung dabei spielt, muss später in der systematischen Diskussion geklärt werden. In diese Diskussion will ich allerdings noch zwei weitere Punkte von MacIntyre einbringen, nämlich zum einen sein Verständnis von der Beziehung zwischen Rationalität und Traditionen, zum anderen den Begriff der narrativen Einheit des Lebens, worauf ich in den folgenden beiden Unterabschnitten eingehen werde.

6.2.1 Die Beziehung zwischen Rationalität und Traditionen

Wir können bei MacIntyre zwischen einem engen und einem weit gefassten Begriff der Tradition unterscheiden (vgl. Haus 2015, S. 341 f.). Fasst man den Begriff der Tradition *eng*, bezieht er sich auf eine bestimmte Praxis, ihre Institutionen und die mit ihr verbundene Gemeinschaft, etwa die Praxis des Aikido, die Aikidoschulen, und die Gemeinschaft der Aikidoka. Die Tradition wirkt dabei als ein »historisch sich entfaltende[r] Diskussionszusammenhang über die Implikationen dieser Praxis« (ebd., S. 341), in diesem Fall darüber, was die Kampfkunst Aikido ist und sein sollte und ob dabei beispielsweise die Betonung eher auf ›Kampf‹ oder auf ›Kunst‹ liegen sollte (s. a. MacIntyre 1995, S. 296). Die Konflikte innerhalb dieses Diskussionszusammenhangs finden dabei ihren konkreten Ausdruck in den verschiedenen Stilrichtungen des Aikido, die in ihrem Verständnis der Ausführung der Aikido-Techniken, aber auch im Verständnis der dieser Ausführung zugrundeliegenden inneren Haltung voneinander abweichen. Solche praxisbezogenen Traditionen stehen allerdings darüber hinaus im Zusammenhang mit größeren sozialen Traditionen, vor deren Hintergrund sie sich entwickeln (vgl. ebd.). So ging das Aikido aus einer bestimmten historischen Situation in Japan hervor, was seinen äußerlichen Ausdruck im Tragen traditioneller japanischer Kleidung (dem Hakama) findet, und seinen inhaltlichen Ausdruck im friedlichen, rein defensiven Charakter dieser Kampfkunst, der auch eine Reaktion auf die Aggression der Weltkriege darstellte, woraus sich der Wunsch nach einem Weg der Her-

stellung von Harmonie miteinander im Kampf befindlicher Parteien entwickelte. Diese Idee erwies sich schließlich auch als anschlussfähig an den Westen, wobei die Verbreitung des Aikido in diesem Teil der Welt – und die damit einhergehende Versetzung in einen anderen sozialen Kontext – diverse Weiterentwicklungen anstieß, die etwa darauf abzielten, die Inhalte des Aikido auch einer nicht-japanischen Bevölkerung zugänglich zu machen.

Eine Tradition im *weiten* Sinne (eine *›large-scale tradition‹*) umfasst hingegen eine »Gesamtbetrachtung des menschlichen Lebens und seines Platzes in der Natur« (MacIntyre 1988, S. 389, Übers. d. Verf.). Indem sie Kriterien für die Ordnung miteinander konfligierender, niederrangiger Güter generiert, ermöglicht eine solche weite Tradition »eine kulturelle Praxis, die das Verständnis für ein *höchstes allgemeines Gutes* […] zu ebnen vermag« (Haus 2015, S. 342). Im Rahmen einer solchen Tradition geht es also nicht mehr bloß um die internen Güter einer bestimmten Praxis – etwa die gute Ausführung einer Aikido-Technik –, sondern um die Güter der menschlichen Lebensführung überhaupt. Die moralischen Traditionen, mit denen MacIntyre sich beschäftigt – wie der Aristotelismus, der Humeanismus oder der Liberalismus –, entsprechen diesem weiten Begriff der Tradition. Auch moralische Traditionen entstehen jedoch mit ihrem spezifischen Modus der Rationalität aus den kontingenten Umständen einer partikularen sozialen Ordnung, nehmen in der Folge Einfluss auf deren Weiterentwicklung und beinhalten somit einen sozialen Aspekt (vgl. MacIntyre 1988, S. 349; 1998a, S. 258). Die Tradition selbst stellt dabei sozusagen das ›Medium‹ dar, in dem das Set der Praktiken, in deren Kontext sie entstanden ist und auf das sie sich bezieht, weiterentwickelt wird (vgl. Mulhall & Swift 1996, S. 90). Eine solche moralische Tradition lässt sich nicht einfach beliebig, etwa aus spontaner und freier Entscheidung, wechseln oder annehmen, sondern bildet den in vielen Fällen unbewussten Hintergrund, der das Denken des Individuums, das mit dem Aufwachsen in diese Tradition initiiert wurde, immer schon strukturiert (vgl. Lutz 2009, S. 10; McAdam 2011, S. 220). Neben dem sozialen ist mit einer moralischen Tradition auch ein intellektueller Aspekt verbunden. MacIntyre schreibt:

> Eine Tradition ist eine im Verlauf der Zeit fortschreitende Diskussion, in der bestimmte fundamentale Übereinstimmungen in Bezug auf zwei Arten von Konflikten definiert und redefiniert werden: Solche mit Kritikern und Feinden, die der Tradition extern sind und die alle oder zumindest Schlüsselelemente dieser fundamentalen Übereinstimmungen zurückweisen, und die internen, interpretativen Debatten, durch welche die Bedeutungen und Begründungen dieser fundamentalen Übereinstimmungen zum Ausdruck gebracht werden und durch die sich der Fortschritt einer Tradition konstituiert. (MacIntyre 1988, S. 12, Übers. d. Verf.)

Die verschiedenen miteinander rivalisierenden Traditionen beinhalten »sich in einem beträchtlichen Maße gegenseitig ausschließende und inkompatible Sets von Überzeugungen und Lebensweisen. […] Jedes dieser Sets […] enthält in sich ei-

gene spezifische Modi der vernünftigen Begründung in Schlüsselbereichen und seine eigenen korrespondierenden spezifischen Zusicherungen auf Wahrheitsanspruch.« (MacIntyre 1985, S. 8, Übers. d. Verf.) Eben weil die verschiedenen Traditionen unterschiedliche Modi der rationalen Begründung verwenden, wird der theoretische Fortschritt einer Tradition in der Regel durch ihre eigenen Mitglieder vorangetrieben, die sich in ihrer Diskussion auf eine gemeinsame theoretische Grundlage beziehen können (vgl. McAdam 2011, S. 102). Um zu überleben, muss eine Tradition »auf jeder Stufe ihrer Entwicklung vernünftige Begründungen für ihre eigenen zentralen Thesen in ihren eigenen Begriffen bereithalten, die auf die eigenen Konzepte und Standards zurückgreifen, durch die sie sich definiert« (MacIntyre 1988, S. 351, Übers. d. Verf.). Eine Tradition ist nach MacIntyre lebendig, wenn sie die internen und externen Konflikte, die eine Tradition wesentlich begleiten, produktiv und kreativ austragen kann, also in der Lage ist, das ihr zugrundeliegende Argument unter den sich wechselnden Umständen und Auseinandersetzungen zu verteidigen und weiterzuentwickeln (vgl. MacIntyre 1995, S. 296; 1998e, S. 68; 2006a, S. 11). Eine lebendige Tradition ist demnach ihrem Wesen nach unabgeschlossen (s. a. MacIntyre 1985, S. 19; 1988, S. 384). Folglich sind auch die Inhalte einer Tradition nicht permanent fixiert, sondern »die Aktivitäten, die eine Tradition informieren, sind immer rational unterbestimmt; das heißt, wir können kein Set aus Regeln spezifizieren, kein Set vernünftiger Verfahren, das notwendig oder ausreichend wäre, um die Aktivitäten zu leiten, die die Tradition in ihrem Fortschreiten informieren« (MacIntyre 1998e, S. 67, Übers. d. Verf.). Eine Tradition, die, um weiterbestehen zu können, die Reflexion über ihre inneren Konflikte unterbinden und die äußeren Herausforderungen von anderen Traditionen ausblenden muss – und die auf diese Weise statisch wird –, befindet sich nach MacIntyre eigentlich bereits in einem Prozess des Absterbens (vgl. MacIntyre 1995, S. 296; 2006a, S. 12).

Selbst wenn Traditionen im Kontext einer bestimmten Kultur entstehen, sind sie nicht unbedingt an diese gebunden. Innerhalb einer Gesellschaft können verschiedene, miteinander konfligierende Traditionen gleichzeitig koexistieren (vgl. MacIntyre 1988, S. 366, 392). Wenn die Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft jedoch in verschiedenen Bereichen ihres Lebens nach den Werten unterschiedlicher Traditionen erzogen werden, kann es passieren, dass ihr Denken und Handeln inkohärent wird (vgl. ebd., S. 1, 397). Dass die Denkweise der Mitglieder einer Gesellschaft Ausdruck einer bestimmten Tradition ist, mag ihnen dabei im Übrigen gar nicht bewusst sein, weil sie ihren Standpunkt für den natürlichen oder universell gültigen halten. In vielen Fällen werden sich die Mitglieder einer solchen Tradition also erst über den Status ihrer eigenen Denkweise klar, wenn die Fundamente ihrer eigenen Tradition erschüttert werden und sie auf diese Weise den Charakter der Selbstverständlichkeit verliert (vgl. ebd., S. 8).

Die Idee, dass die Rationalität sich immer im Rahmen einer bestimmten Tradition konstituiert – und damit eine historische, traditionsabhängige Erscheinung ist –, stellt eine Abkehr von bestimmten Leitideen der Aufklärung dar. Anders als MacIntyre verstand die Aufklärung die verschiedenen Traditionen als ihrem Wesen nach statisch und irrational. Deshalb versuchten die Denker der Aufklärung mit den überlieferten Traditionen zu brechen und aus der reinen Vernunft bzw. dem Denken an sich allgemeingültige, rationale Grundprinzipien zu generieren, die schließlich in der Lage sein sollten, von allen rationalen Wesen – unabhängig von deren eigenen Interessen, sozialen Beziehungen und ihrer historischen Situation – akzeptiert zu werden (vgl. MacIntyre 1988, S. 3, 7). Der Anspruch der Aufklärung an die von ihr aufzustellenden Prinzipien mag sich zwar nicht a priori durch den Nachweis eines Selbstwiderspruchs widerlegen lassen, gilt jedoch MacIntyre zufolge als praktisch gescheitert (vgl. MacIntyre 1988, S. 346; 1995, S. 359; Lott 2002, S. 317). Trotz noch so intensiver Anstrengungen kann man nicht davon sprechen, dass in der Einlösung dieses Programms bedeutende Fortschritte gemacht worden wären, sondern die Debatte scheint sich endlos weiter fortzusetzen, ohne zu einem Ergebnis zu kommen (vgl. MacIntyre 1988, S. 6, 344). Der Versuch, an allem zu zweifeln und alles infrage zu stellen, bis man an einen Punkt gelangt, an dem kein Zweifel mehr möglich ist, scheint nur dann zu einem Ergebnis zu führen, wenn man gleichzeitig bestimmte Bereiche vom Zweifel ausschließt, die zwar in der entsprechenden Kultur als selbstverständlich gelten, es aber eigentlich nicht sind (vgl. MacIntyre 2006a). Ebenso problematisch ist der Versuch, eine nicht durch Traditionen vereinnahmte Rationalität zu rekonstruieren, indem man sich auf einen vermeintlichen *common sense* bezieht, der dem Denken der ›einfachen‹ Menschen zugrunde liegt, weil selbst Menschen, die keine spezifische philosophische Bildung erhalten haben, trotzdem durch ihre Einbindung in eine bestimmte Kultur philosophisch vorinformiert sind (vgl. MacIntyre 1998b, S. 138; s. a. MacIntyre 1988, S. 329 ff.).

In der Analyse von MacIntyre ist diese Linie des Philosophierens, die eine traditionsunabhängige Rationalität entwerfen wollte, im Laufe der Zeit – eben weil sie eine fortlaufende, nicht enden wollende Debatte über ihre eigenen Prinzipien angestoßen hat – *selbst* zu einer Tradition geworden, die sich aber nun über ihren Status, eine Tradition zu sein, nicht mehr bewusst ist (vgl. MacIntyre 1988, S. 7, 335, 346). Dabei kann der Liberalismus als die heutzutage wirkmächtigste Tradition gelten, die sich aus der Aufklärung entwickelt hat. Der Liberalismus geht von der Annahme aus, dass über Fragen des guten Lebens, zu der auch die Frage nach dem glücklichen Leben gehört, grundsätzlich keine rationale Einigung erzielt werden könne. Gleichwohl sei es jedoch möglich, dass sich alle rationalen Akteure unabhängig von ihren eigenen partikularen Interessen auf allgemeingültige Grundsätze der Gerechtigkeit einigen könnten, denen das Streben nach dem

eigenen guten, glücklichen Leben absolut unterzuordnen wäre. Auf diese Weise soll ein friedliches Zusammenleben garantiert werden, das es jedem ermögliche, zumindest im privaten Rahmen seine eigenen Vorstellungen über das gute, glückliche Leben zu verwirklichen, solange die betreffende Person auf diese Weise nicht in Konflikt mit den Grundsätzen der vermeintlich universal gültigen Gerechtigkeit gerät (vgl. MacIntyre 1988, S. 335).

Anders als der Liberalismus verspricht, ist seine Position jedoch keineswegs neutral gegenüber den verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens (vgl. MacIntyre 1988, S. 345). Eine ethische Position, die das gute, glückliche Leben nur im Rahmen einer Gemeinschaft verwirklicht sieht, die einen bestimmten Tugendkatalog – oder eine bestimmte Charakterorientierung – auch im Rahmen öffentlicher Institutionen fördert, wäre beispielsweise mit dem Programm des Liberalismus unvereinbar (vgl. ebd., S. 336). Die Argumente für diese oder jene Konzeption des guten Lebens – selbst wenn sie dem eigenen Selbstverständnis nach einen Beitrag zu einer rationalen Debatte darstellen – müssen, um in der liberalen Gesellschaft als legitime Äußerung berücksichtigt werden zu können, umgewandelt werden in bloß subjektive Expressionen von Präferenzen (vgl. ebd., S. 336, 342 f.). Auch wenn der Liberalismus also theoretisch annimmt, dass man nicht rational für ein höchstes Gut argumentieren könne, das die anderen Güter übertrumpft, generiert er dennoch aufgrund seiner eigenen Struktur praktisch ein höchstes Gut für seine Mitglieder, das alle anderen Konzeptionen des guten Lebens aussticht. Dieses höchste Gut ist *die Erhaltung der liberalen Ordnung selbst,* die den Vorrang vor jeder anderen Güterverfolgung erlangt (vgl. ebd., S. 345). Die Ausgangspunkte des liberalen Denkens erweisen sich dadurch gerade nicht als neutral, sondern immer als bereits von Anfang an liberale Ausgangspunkte (vgl. ebd.)

Da die Einigung auf bestimmte, an sich rationale Grundsätze der Gerechtigkeit eigentlich die Bedingung der Funktionsfähigkeit des Liberalismus ist, diese Einigung aber nicht mehr absehbar oder wahrscheinlich ist, droht der Liberalismus in der Analyse von MacIntyre in eine epistemologische Krise zu geraten (s. a. MacIntyre 1988, S. 343). An dieser Stelle im Diskurs eröffnet sich durch MacIntyres Verständnis des Zusammenhangs von Rationalität und Tradition eine Möglichkeit, um die Probleme des Liberalismus – also insbesondere das Ausstehen einer Einigung über an sich rationale Grundsätze der Gerechtigkeit – verständlich zu machen und auf diese Weise in der Debatte fortzuschreiten.

Die eigentlichen Konflikte zwischen den Traditionen beziehen sich MacIntyre zufolge nicht wirklich auf »die Konklusionen des Arguments; sie beziehen sich auf die Prämissen dieser Argumente und auf die Standards der Rationalität, durch die wir den Wahrheitswert und die Relevanz der Prämissen in vernünftigen Argumentationen beurteilen« (Lutz 2009, S. 45, Übers. d. Verf.). Sicherlich mag es

bestimmte *formale* Aspekte der Rationalität geben, Regeln der Logik, die womöglich innerhalb jeder Tradition formuliert werden könnten (vgl. MacIntyre 1988, S. 4, 351; Porter 2003, S. 44). Daneben gibt es jedoch eine *substanzielle* Rationalität, die »alle Bestimmungen und Urteile über gute Gründe und akzeptable Evidenz beinhaltet, die in Tradition und Konvention aufkommen, und hier erleben wir Unstimmigkeit« (Lutz 2009, S. 9, Übers. d. Verf.). Die verschiedenen Traditionen sind also korreliert mit verschiedenen Formen substanzieller Rationalität. Die substanzielle Rationalität stellt der Tradition gewissermaßen erste Prinzipien zur Verfügung, von denen ausgehend andere Behauptungen gerechtfertigt werden können (vgl. MacIntyre 1988, S. 9). Die formale Rationalität reicht jedoch offenbar nicht aus, um selbst eine substanzielle Rationalität aus sich heraus zu generieren, sodass sich also der Konflikt zwischen den Traditionen nicht abstrakt entscheiden lässt, sondern wir immer nur von den ersten Prinzipien ausgehen können, die sich vor dem Hintergrund einer bestimmten historisch-kontingenten Problemkonstellation herausgebildet haben und zum Kern einer bestimmten Tradition geworden sind (vgl. ebd., S. 353).

Wenn unser Denken nur vor dem Hintergrund einer Tradition stattfinden kann (vgl. MacIntyre 1988, S. 369) – es also nicht möglich ist, sich außerhalb jeglicher Tradition zu stellen, um eine Übersicht über die verschiedenen Traditionen und ihre Probleme zu geben (vgl. MacIntyre 1994, S. 294) –, dann gilt auch für MacIntyre selbst, dass er in seinen Ausführungen vor dem Hintergrund einer bestimmten Tradition schreiben muss, die er in seinem Fall mit der Tradition des Aristotelismus identifiziert (vgl. MacIntyre 1998d, S. 135; 2016, S. 62). Zumindest in der thomistischen Interpretation von MacIntyre ist die Tradition des Aristotelismus für ein solches Unternehmen, den Zusammenhang von Rationalität und Tradition nachvollziehbar zu machen, besonders geeignet. Vermittelt durch Thomas von Aquin versucht MacIntyre die Tradition des Aristotelismus – die in der Interpretation von MacIntyre bereits partikularistisch ist, insofern sie das Konzept der Gerechtigkeit im Kontext einer partikularen Gemeinschaft, also der *polis*, verankert sieht – auch noch um eine historische Dimension anzureichern (vgl. MacIntyre 1988, S. 146; 1995, S. 230 f., 235). Obwohl Thomas von Aquin zwar eine objektive ethische Wahrheit anerkennt und also keinen Relativismus vertritt, enthält seine Ethik MacIntyre zufolge dennoch auch eine historische Dimension, die der Tradition eine Rolle zugesteht, denn das Wissen von dieser Wahrheit hängt wesentlich ab von »kultureller Schulung, die ein traditionsabhängiges, kontingentes Phänomen ist« (Lutz 2009, S. 148, Übers. d. Verf.; s. a. MacIntyre 2016, S. 81 f.).

Folgt man MacIntyres thomistischer Weiterentwicklung der Tradition des Aristotelismus, dann hängen die Ergebnisse der praktischen Rationalität und der konkrete Inhalt der Ergebnisse tugendhaften Handelns wesentlich vom

Kontext des ethischen Akteurs ab. Zu diesem Kontext gehört aber eben *auch* die Einbindung der Überlegungen des ethischen Akteurs in eine bestimmte Tradition (vgl. Lutz 2009, S. 104). Dann kann die Tradition des Aristotelismus im Sinne MacIntyres jedoch prinzipiell zugestehen, dass das gute Leben ethischer Akteure in Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Tradition gewonnen werden muss, selbst wenn diese Tradition inhaltlich dem Aristotelismus widerspricht und beispielsweise absolut gültige Normen der Lebensführung verteidigt. Der konkrete Inhalt der Handlungen des ethischen Akteurs ist aber im formalen Modell von MacIntyres Ethik gar nicht entscheidend, um von einem gelungenen Leben sprechen zu können, sondern ihr geht es darum, dass solche Akteure in ihren Kontexten aus ihrer Konfrontation mit bestimmten Problemen, Spannungen und Krisen heraus erfolgreiche Lernprozesse anstoßen können. Das Ergebnis eines solchen Lernprozesses ist dabei offen und muss nicht zwingend die Konversion zur Tradition des Aristotelismus beinhalten, wenn die eigene Tradition hierfür keine rationale Basis generieren kann. Aus der Tradition des Aristotelismus im Sinne MacIntyres lässt sich auf diese Weise eine Art Metatheorie vom Verhältnis von Tradition und Rationalität ableiten, die sich aber von herkömmlichen Metatheorien dadurch unterscheidet, dass sie nicht von einem vermeintlich neutralen, desinteressierten Standpunkt aus formuliert wird, sondern von einem bestimmten Ort, von einer bestimmten Tradition ausgeht und sich darüber selbst bewusst ist (s. a. Lutz 2009, S. 59). Ob diese Interpretation des Aristotelismus oder des Thomismus im Übrigen eine exegetisch starke Lesart des Aristoteles oder des Thomas von Aquin abbildet, ist zwar von anderen diskutiert worden (s. z. B. Rapp 1994; Lutz 2009, Kap. 4; Rapp 2019), braucht uns an dieser Stelle jedoch nicht zu interessieren, weil wir gerade davon ausgehen, dass sich eine moralische Tradition in Auseinandersetzung mit neuen Herausforderungen in legitimer Weise weiterentwickeln und in diesem Zuge – etwa durch produktive Missverständnisse – mehr oder weniger weit von ihren ursprünglichen Quellen entfernen kann (s. a. MacIntyre 1995, S. 346 f.; 2016, S. 31, 206).

Insofern die Tradition des Aristotelismus also in der Lage ist, die Probleme anderer Traditionen aus ihrer eigenen Perspektive verständlich zu machen, die von diesen selbst nicht gelöst werden können, generiert sie damit eine Möglichkeit, dass die Konversion zur Tradition des Aristotelismus von den Anhängern der Nachfolgeprojekte der Aufklärung als Fortschritt erfahren werden könnte, die durch diesen Schritt die rationale Überlegenheit der Tradition des Aristotelismus anerkennen würden (s. a. MacIntyre 1995, S. 359). Die Konzeption der traditionsabhängigen Rationalität scheint auf diese Weise sogar ein praktisches Verfahren zu enthalten, wie sich ein Fortschritt in der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen substanziellen Rationalitäten, die den jeweiligen Traditionen zugrunde liegen, einstellen könnte (vgl. MacIntyre 1988, S. 9 f.; s. a. D'Andrea 2006,

S. 292; McAdam 2011, S. 191 f.). Der Konflikt der verschiedenen Traditionen wird aber nicht allein durch die begründete Einsicht einer Tradition in die eigene Überlegenheit gelöst. Da die Rationalität traditionsabhängig ist, bräuchte es für die Mitglieder der anderen Traditionen, um die rationale Überlegenheit des Aristotelismus anzuerkennen, wiederum interne Gründe, also beispielsweise eine epistemologische Krise, die nur mit den Ressourcen dieser anderen Tradition lösbar erscheint. Tritt keine solche interne Krise auf, können derartig miteinander konfligierende Traditionen, die sich wechselseitig für rational überlegen halten, für lange Zeit parallel zueinander existieren (vgl. MacIntyre 1988, S. 329). Um die Entscheidung dieses Konfliktes voranzutreiben, können die Anhänger einer bestimmten Tradition nur versuchen, innerhalb der anderen Tradition eine epistemologische Krise zu provozieren, indem sie deren theoretische Grundlagen selbst wie eine zweite erste Sprache erlernen und somit intern Probleme dieser Tradition verständlich machen können, die den Wechsel zu ihrer eigenen Tradition attraktiv erscheinen lassen, auch wenn ein solcher Versuch immer auch den unbeabsichtigten Effekt haben könnte, umgekehrt von der rationalen Überlegenheit der anderen Tradition überzeugt zu werden (vgl. ebd., S. 172).

Die rationale Überlegenheit einer Tradition wird also dadurch hergestellt, dass eine Tradition die fortbestehenden Probleme einer anderen Tradition besser lösen kann als diese selbst, in einer Weise, die von den Anhängern der anderen, unterlegenen Tradition nachvollzogen werden kann (vgl. Graham 2003, S. 35; MacIntyre 2006b, S. 163). Die epistemologische Krise wird auf diese Weise in ein umfassenderes Narrativ eingeordnet, das erklären kann, wieso es zu dieser Krise kommen musste (vgl. MacIntyre 2006a, S. 4). Freilich muss die Anerkennung der Überlegenheit einer anderen Tradition dabei nicht offen ausgesprochen werden, sondern der Übergang kann sich auch indirekt und langsam vollziehen, indem die eigene Tradition immer weiter abstirbt und es in diesem Prozess zum Abwandern der eigenen Mitglieder zur anderen Tradition kommt (vgl. MacIntyre 1988, S. 365).

Auch wenn wir über die Realität immer nur in einer Weise nachdenken können, die durch die Maßstäbe der Rationalität geprägt ist, die uns unsere Tradition vorgibt, heißt dies für MacIntyre allerdings nicht, dass die Realität auch wirklich so sein müsste, wie sie im Rahmen der verschiedenen Traditionen beschrieben wird. In diesem Fall wäre die Realität ja einfach nur durch die verschiedenen Traditionen konstruiert. Was durch die Traditionen konstruiert wird, ist MacIntyre zufolge jedoch nur die *Rationalität,* die einen bestimmten Versuch darstellt, von verschiedenen Ausgangspunkten aus einen Zugang zur wahren Realität zu finden. Die wahre Realität – die objektive Wahrheit – bildet MacIntyre zufolge den Zielpunkt der Praxis der Rationalität, ohne den die verschiedenen substanziellen Rationalitäten gar nicht miteinander konkurrieren könnten (vgl. MacInty-

re 1988, S. 360). Das heißt, Rationalität ist für MacIntyre ein *Gegenstück zu Wahrheit,* insofern sie »die Kriterien [beinhaltet], die man benutzt, um Wahrheit und Falschheit zu beurteilen« (Lutz 2009, S. 9, Übers. d. Verf.), wohingegen Wahrheit definiert wird als »*adaequatio mentis ad rem,* das heißt als die Entsprechung der Urteile des Verstandes über eine Sache mit der Realität dieser Sache« (ebd., Übers. d. Verf.). Ein objektives, abstraktes Kriterium für die Beurteilung dieser Entsprechung steht der menschlichen Vernunft dabei nicht zur Verfügung (vgl. ebd., S. 104). In der Annäherung an die Wahrheit bleibt uns also nur ein *dialektisches, unabgeschlossenes Verfahren,* das in einem Prozess der internen und externen Austragung von Widersprüchen die Wahrheit umkreist (vgl. Lott 2002, S. 319), ausgehend von den in einer kontingenten sozialen Ordnung entstandenen ersten Prinzipien und Prämissen als Startpunkten (vgl. MacIntyre 1988, S. 361). Es gilt:

> Wie ein Handwerk, das realen Fortschritt in seinen Methoden und Technologien erfährt, sodass seine aktuellen Standards die ›bislang besten‹ sind und dabei offen für Verbesserung bleiben, kann eine rationale Auseinandersetzung nicht mehr tun, als die ›bislang besten Theorien‹ aufzustellen, zu bestätigen und gelegentlich zu ergänzen oder zu ersetzen. (Lutz 2009, S. 105, Übers. d. Verf.; s. a. MacIntyre 1990, S. 61–66)

Eben weil die Tradition mit ihren Maßstäben der Rationalität die Wirklichkeit verfehlen kann, spielt die Auseinandersetzung mit dieser Wirklichkeit innerhalb einer Tradition durchaus eine eigenständige Rolle. Es kann also passieren, dass »reale Ereignisse, natürliche Objekte und alltägliche Erfahrungen, die sich der Eingliederung in falsche und unzureichende Theorien verweigern, reflektierende Menschen in epistemologische Krisen und in der Folge zur Verbesserung oder Ersetzung ihrer Theorien führen« (Lutz 2009, S. 106, Übers. d. Verf.).

Offensichtlich hält MacIntyre selbst vor dem Hintergrund seiner Tradition bestimmte Ansichten über die menschliche Spezies für wahr. Das heißt aber nicht, dass es für die innere Kohärenz der Tradition des Aristotelismus erforderlich wäre, dass alle Menschen unabhängig von ihrem persönlichen Hintergrund diesen Standpunkt jederzeit übernehmen können müssten (vgl. D'Andrea 2006, S. 403). Das formale Kriterium des guten Lebens von MacIntyre – also dass das menschliche Leben gelingt, wenn Menschen auf die Probleme, mit denen sie in ihren Kontexten konfrontiert sind, unter Nutzung ihrer intellektuellen Fähigkeiten angemessen reagieren – lässt sich ja trotzdem sinnvoll auch auf jene Menschen anwenden, die in eine andere moralische Tradition initiiert wurden (vgl. Lutz 2009, S. 66; McAdam 2011, S. 59; MacIntyre 2016, S. 74). Zwar gibt es eine *Relativität* der ethischen Maßstäbe zum Kontext des ethischen Akteurs (und damit auch zu seiner spezifischen Tradition), diese führt damit jedoch nicht in einen *Relativismus,* der verneinen würde, dass eine rationale Entscheidung zwischen verschiedenen

rivalisierenden Traditionen möglich wäre. Die Relativität führt auch nicht in einen *Perspektivismus*, der behaupten würde, jede Tradition würde ihre eigene gültige Wahrheit formulieren, und der folglich verneinen müsste, dass es überhaupt eine objektive Wahrheit gäbe (vgl. MacIntyre 1988, S. 345). Denn die verschiedenen traditionsabhängigen Rationalitäten zielen in der Deutung von MacIntyre durchaus auf die objektive Wahrheit ab und darüber hinaus gibt es sogar ein Verfahren, um verschiedene Traditionen zu falsifizieren – also die Auseinandersetzung zwischen den Traditionen zu entscheiden – und auf diese Weise Fortschritte in der Annäherung an die Wahrheit zu machen (vgl. McAdam 2011, S. 210 f.). Die Anerkennung der Notwendigkeit für uns Menschen, uns der Wirklichkeit im Rahmen von Traditionen zu nähern, ohne einem Relativismus zu verfallen, ermöglicht es MacIntyre, »die Rolle kultureller Unterschiede in der Formierung besonderer Rationalität auf der Suche nach Wahrheit anzuerkennen. Eine lokale Tradition zu respektieren heißt, ihr zu erlauben, sich nach ihren eigenen Standards auf die Wahrheit zuzubewegen.« (Lutz 2009, S. 169, Übers. d. Verf.) Damit haben wir an dieser Stelle eine für unsere Zwecke ausreichende Darstellung der Relation von Rationalität und Tradition im Modell von MacIntyre.

Dieses Verständnis von Rationalität scheint mir sehr viel besser zum Modell der dialektischen Teleologie zu passen als das von Fromm, weil Fromm an manchen Stellen den Eindruck erweckt, als würden eigentlich *alle* großen Traditionen – etwa die Weltreligionen – einen universell gültigen, humanistischen Kern besitzen, der die produktive Charakterorientierung als das an sich vernünftige Endergebnis auszeichne (s. z. B. EFGA IV, 1955a, S. 240, 245), was sowohl den besonderen Charakter dieser verschiedenen Traditionen, ihre internen Diskussionen, als auch ihren Konflikt untereinander zu verschleiern droht (s. a. MacIntyre 1985, S. 19). Sieht man von diesem Punkt ab, weist der Ansatz von Fromm allerdings auch gewisse Überschneidungen mit dem von MacIntyre auf.

Fromm zufolge hat der Mensch ein existentielles Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe, woraus sich eine grundlegende Bereitschaft ergibt, die Inhalte ganz verschiedener Traditionen, die ihm die Gesellschaft als Antwort auf dieses Bedürfnis zur Verfügung stellt, zu akzeptieren (s. a. EFGA VII, 1973a, S. 207 ff.). Im Prozess des Erwachsenwerdens übernimmt das Individuum von der Gesellschaft – mit MacIntyre könnten wir sagen: seiner Tradition – eine bestimmte Sprache und eine Logik, die sein Denken und seine Wahrnehmung der Wirklichkeit wesentlich bestimmen (vgl. EFGA VI, 1960a, S. 324 f.). Sprache, Logik und sogar der Gehalt von Erfahrungen selbst, der in einer Gesellschaft möglich ist, werden dabei in der Konzeption von Fromm wesentlich vom Gesellschafts-Charakter beeinflusst. Zur Aufrechterhaltung ihrer eigenen Funktionalität dürfen, wie Fromm schreibt, in jeder Gesellschaft »gewisse Gedanken und Gefühle nicht gedacht, gefühlt und ausgedrückt wer-

den. Es gibt Dinge, die man nicht nur ›nicht tut‹, sondern die man nicht einmal ›denkt‹.« (EFGA VI, 1960a, S. 325) Obwohl das eigene Denken also verschiedenen gesellschaftlichen Filtern unterliegt, können die Spannungen einer Gesellschaft eine Kreativität hervorbringen, die darauf hindrängt, den bestehenden Rahmen des Denkmöglichen zu transzendieren, auch wenn sich einem solchen kreativen Denker das Problem stellt, »den neuen Gedanken in Begriffe und Worte zu fassen, die in seiner Sprache noch nicht existieren« (EFGA VIII, 1979a, S. 264). Da sich auf diese Weise neue und alte Momente mischen, ist es mitunter erst rückwirkend möglich, den kreativen Gehalt der betreffenden Ideen als solchen zu erfassen und von den veralteten Elementen zu trennen, wobei jedoch die spätere kritische Rezeption, die bestimmte Revisionen vornimmt, »selbst das Produkt einer bestimmten historischen Periode [ist], die ihrerseits die Interpretation beeinflußt« (EFGA VIII, 1979a, S. 265). Für Fromm ist »[d]ie Wahrheit [..] eine geschichtliche Kategorie. Sie entwickelt und entfaltet sich in der Geschichte« (EFGA XII, 1992h [1975], S. 372). Dennoch schreibt er auch:

> Im Prozeß der kritischen Durchsicht früherer Theorien gelangen wir zu einer Annäherung an die Wahrheit, aber wir dringen nicht bis zur Wahrheit vor und können sie auch nicht finden, solange gesellschaftliche Widersprüche und Zwänge ideologische Verfälschungen unumgänglich machen und solange die Vernunft des Menschen durch irrationale Leidenschaften beeinträchtigt wird, die ihre Wurzeln in der Disharmonie und Irrationalität unseres gesellschaftlichen Lebens haben. Nur in einer Gesellschaft, in der es keine Ausbeutung gibt und die daher nicht auf irrationale Annahmen zurückgreifen muß, um die Ausbeutung zu vertuschen oder zu rechtfertigen, nur in einer Gesellschaft, in der die grundlegenden Widersprüche gelöst sind und in der die gesellschaftliche Wirklichkeit unverzerrt erkannt werden kann, kann der Mensch vollen Gebrauch von seiner Vernunft machen, und erst dann kann er die Wirklichkeit unentstellt erkennen, das heißt, erst dann kann er die Wahrheit sagen. (EFGA VIII, 1979a, S. 265)

Damit entwirft Fromm jedoch ein Bild, das zu unterstellen scheint, wenn die ideologischen Filter der Gesellschaft wegfallen würden, könnten wir relativ einfach auf den wahren, universell gültigen Kern, der all unsere großen Traditionen ausmacht, zugreifen, der dann unverstellt vor uns liegen würde. MacIntyre vertritt hingegen eine radikalere Position, bei der auch der *Kern der Tradition selbst* – und nicht nur der gesellschaftliche Filter – wesentlich in einer bestimmten sozialen Ordnung gründet. Insofern sich diese Traditionen in ihren ersten Prinzipien und Prämissen jedoch grundlegend widersprechen, können wir uns nicht sicher sein, dass ihnen allen ein wahrer Kern zugrunde liegt, weshalb sich erst nach und nach in der Auseinandersetzung zwischen den Traditionen zeigen kann, welche ersten Prinzipien im Vergleich zu anderen als überlegen gelten können. Was die Struktur dieser Theorie angeht, spiegelt die Relativität der Rationalität zur Tradition in gewisser Weise die Relativität der ethischen Maßstäbe zur Lebensform (s. Kap. 1.1). Der Ansatz von MacIntyre zeichnet auf diese Weise

nicht nur ein insgesamt realistischeres, ausgewogeneres Bild der Traditionen und ihrer Konflikte als der Ansatz von Fromm, sondern harmoniert in dieser Hinsicht auch besser mit der Struktur der hier entwickelten Theorie. Insofern sich die Konzeption der Rationalität jedoch wesentlich über den anderen Ebenen der dialektischen Anthropologie bei Fromm erhebt, also über einer Theorie des menschlichen Wesens und der Theorie des Gesellschafts-Charakters, scheint eine Möglichkeit zu bestehen, wie man MacIntyre in diesem Punkt als Ergänzung zu Fromm lesen könnte. Hierfür müsste man MacIntyres Theorie der Tradition als Erweiterung des Verständnisses der Eigendynamik ausweisen, die sich bei Fromm auf der Ebene der Ideen ergibt, und weiterhin zeigen können, dass sich umgekehrt Fromms Überlegungen zum Gesellschafts-Charakter als Unterbau für MacIntyres Traditionsverständnis verwenden lassen. Auf dieses Verhältnis werden wir noch in der systematischen Diskussion eingehen. In diesem Kontext müsste deutlich gemacht werden, dass die »Art des Rahmens der Orientierung [..] zum Teil eine Frage der Wahrnehmung [ist] und [..] über das Erlernen der Denkformen der Gesellschaft erworben [wird]; zum größeren Teil ist sie eine Frage des Charakters« (EFGA XII, 1990d [1969], S. 17).

Vor dem Hintergrund von MacIntyres Theorie der Rationalität gelingt es uns nun, auch ein besseres Verständnis vom Projekt der kritischen Theorie der Tugendethik *selbst* zu erlangen. Die kritische Theorie der Tugendethik kann zwar als Metatheorie über bestimmte abstrakte Zusammenhänge wie den von Lebensformen und ethischen Maßstäben reflektieren, diese Reflexion dringt jedoch nicht zu einem allgemeinen Raum durch, in dem also eine Rationalität oder Ethik unabhängig von der Tradition oder Lebensform möglich wäre. Folglich findet auch die Reflexion der kritischen Theorie der Tugendethik vor dem Hintergrund einer bestimmten Tradition statt, was durch den Ausgangspunkt dieser Arbeit – die immanente Kritik der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik – bereits offengelegt wurde. Dass dabei nicht versucht wurde, die erste Prämisse dieser Tradition – die Annahme der Attraktivität des Vorrangs der Lebensform vor ethischen Maßstäben – abstrakt zu diskutieren und durch eine Art Totschlagargument als rational überlegen auszuweisen, lässt sich nun besser als voraussichtlich hoffnungsloses Unterfangen verstehen, das für den theoretischen Fortschritt weitaus weniger vielversprechend wäre als die Arbeit an den Widersprüchen der eigenen Tradition. Auch das bisherige Verfahren im ersten Teil dieser Arbeit lässt sich nun rückblickend als Versuch konzeptualisieren, eine epistemologische Krise der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik aufzudecken, die in der Folge unter Verweis auf Elemente der eigenen und einer anderen Tradition gelöst werden soll, indem neue konzeptuelle Ressourcen erschlossen werden (etwa ein kritisch gewendetes Konzept der Lebensform, das vom Spezies-Essentialismus gelöst wurde). In der Anwendung seines Verfahrens

zur Weiterentwicklung einer Tradition können wir auf diese Weise sogar MacIntyres *eigene Position* – die ja den Spezies-Essentialismus eigentlich anerkennt – weiterentwickeln, wodurch sich aber letztlich nur die Fruchtbarkeit und Vitalität dieser Tradition bestätigt.

Ich will nun, nachdem wir den Zusammenhang von Rationalität und Tradition behandelt haben, auf einen letzten Aspekt bei MacIntyre eingehen, der meines Erachtens einen Hinweis darauf enthält, wie sich nun auch noch das *→materiale Kriterium des guten Lebens* – dass nämlich die Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen in ein erfolgreich abgeschlossenes Lebensprojekt münden muss – in Bezug auf den Menschen, unter Berücksichtigung seiner intellektuellen Fähigkeiten, genauer spezifizieren lässt.

6.2.2 Die narrative Einheit des menschlichen Lebens

Wie wir bereits gesehen haben, bildet sich im Modell von MacIntyre die Identität des ethischen Akteurs – sein ethisches Telos – im Kontext einer partikularen Gemeinschaft, die ihn mit einer bestimmten moralischen Tradition und einem Set von Praktiken konfrontiert, die ihre jeweils eigenen internen Güter aufweisen. Die moralische Tradition mag dem ethischen Akteur einen bestimmten Modus der Rationalität zur Verfügung stellen, mit dessen Hilfe er diese Güter in eine Hierarchie bringen kann, dennoch muss diese Aufgabe noch von ihm selbst praktisch vollzogen werden und trifft dabei auf Hindernisse, die mit seiner individuellen Positionierung in dieser Gesellschaft verknüpft sind. Ein Leben, das versuchen würde, alle diese internen Güter zu realisieren, deren Realisierung dem ethischen Akteur durch seine Initiierung in verschiedene Praktiken nahegelegt wird, wäre in jedem Fall »erfüllt von zu vielen Konflikten und zuviel Willkür« (MacIntyre 1995, S. 269, im Orig. kursiv). Die Güter selbst, mit denen wir im Rahmen von Praktiken und Traditionen in Kontakt kommen, sind also nicht notwendigerweise schon einheitlich für das Individuum vorstrukturiert, sondern können sich gegenseitig ausschließen, sodass es die Annahme eines Telos braucht, »das die begrenzten Güter der Praxis transzendiert, indem es das Gut eines ganzen Menschenlebens darstellt, das Gute eines Menschenlebens als Einheit begriffen« (ebd., S. 271). Anders formuliert besteht die Aufgabe des ethischen Akteurs darin, einen Weg zu finden, wie er nicht nur als Mitglied einer bestimmten Praxis Vortrefflichkeit erreichen kann, sondern als Mensch insgesamt, wie es ihm also gelingen kann, nicht nur beispielsweise eine gute Schachspielerin, sondern ein guter Mensch zu werden (s. a. MacIntyre 2016, S. 52).

Diese Problematik – dass wir also mit zu vielen Gütern konfrontiert sind, die wir realistischerweise nicht alle realisieren können –, die MacIntyre dazu

nötigt, irgendein Moment der Einheit als Zielpunkt der ethischen Lebensführung einzuführen, erinnert dabei sowohl von ihrer Struktur als auch von ihrer Lösung her an die Argumentation, die wir im Rahmen der (meta-)kritischen Theorie biologischer Lebensformen entwickelt haben. Dort sind wir darauf gestoßen, dass beispielsweise die Bedürfnisstruktur bestimmter Tiere zu viele Spannungen erzeugt, die realistischerweise nicht alle produktiv aufgehoben werden können, was die Möglichkeit, das formale Kriterium des guten Lebens zu erfüllen, prinzipiell gefährdete. Um nachvollziehbar zu machen, dass die eigene Interaktionsbeziehung unter diesen Bedingungen dennoch eine insgesamt positive Qualität erlangen kann, hatten wir die Notwendigkeit der Verwirklichung eines Lebensprojekts postuliert, um die Spannungen des eigenen Lebens insgesamt produktiv aufzuheben. Indem MacIntyre die Einheit des menschlichen Lebens jedoch als spezifisch *narrative* Einheit deutet – womit wir uns im Folgenden beschäftigen wollen –, ermöglicht er auf diese Weise, einen wirklichen Anstieg der Komplexität des materialen Kriteriums des guten Lebens nachvollziehbar zu machen, der die intellektuelle Dimension des menschlichen Lebens berücksichtigt, anstatt einfach quantitativ weitere Ebenen einzuführen – also beispielsweise die Ebene der Praktiken –, auf denen der Mensch mit konfligierenden Gütern konfrontiert ist. Für uns ist dieser Anstieg der Komplexität vor allem deshalb interessant, weil sich auf diese Weise eine Möglichkeit ergeben könnte, zu erklären, warum in einem erfolgreichen menschlichen Lebensprojekt auch noch andere Dinge eine Rolle spielen können als bloß die erfolgreiche Partizipation an einem in sich funktionalen Reproduktionszusammenhang (denn ansonsten könnte tatsächlich eine vulgäre evolutionistische Ethik die Folge sein).

Das Konzept des Narrativs hat bei MacIntyre im Allgemeinen die Funktion, eine bestimmte Episode im Kontext einer historischen Sequenz zu verorten (vgl. McAdam 2011, S. 13 f.). In einem *ersten, allgemeinen* Sinne referiert der Begriff der narrativen Einheit auf die allgemeine Struktur jedes menschlichen Lebens. Geburt, Leben und Tod eines Individuums sind durch den Begriff des Narrativs verbunden zu einem miteinander zusammenhängenden Anfang, einer Mitte und einem Ende (vgl. MacIntyre 1995, S. 275). Auch einzelne Handlungen lassen sich für MacIntyre nicht in Isolation verstehen, sondern müssen hierfür im Kontext des Lebens eines Akteurs betrachtet bzw. in einen narrativen Rahmen eingefügt werden (vgl. ebd., S. 275 ff.). Um intelligibel zu sein, muss der Akteur, wenn er gefragt wird, warum er so und nicht anders gehandelt hat, nicht nur den Zweck seiner Handlung angeben können, sondern er muss auch fähig sein, diesen Zweck in die Erzählung seines Lebens einzuordnen (vgl. McAdam 2011, S. 20, 22; MacIntyre 1995, S. 290 f.). Die Erklärung einer Handlung nimmt damit notwendigerweise die Form einer Erzählung bzw. einer Narration an (vgl. ebd., S. 279 ff.). Je nachdem, welcher narrative Rahmen bzw. welche Lebensgeschichte die Handlung um-

gibt, sind oberflächlich identische Handlungen anders zu charakterisieren und zu bewerten (vgl. MacIntyre 1995, S. 276). Strukturell nimmt das Narrativ bei MacIntyre in dieser Hinsicht eine ähnliche Stellung ein wie bei Fromm die Charakterorientierung.

Eine weitere strukturelle Ähnlichkeit zur Charakterorientierung bei Fromm liegt darin, dass das Narrativ des eigenen Lebens bei MacIntyre eine objektive Dimension besitzt. Dies hängt damit zusammen, dass die narrative Struktur des menschlichen Lebens der Erzählung selbst, etwa im Kontext der Erklärung einer Handlung, vorgängig ist und beispielsweise die Geburt als Anfang und der Tod als Ende der Geschichte feststehen (vgl. McAdam 2011, S. 42). Im realen Leben werden die Geschichten also zuerst zumindest teilweise gelebt, bevor wir beginnen können, sie zu erzählen (vgl. MacIntyre 1995, S. 282 f.). Die narrative Struktur des menschlichen Lebens ist charakteristischerweise nicht einfach vom Akteur selbst ausgedacht bzw. entworfen. Der Akteur ist ja bereits in eine bestimmte, ihn umfassende Geschichte integriert – die Geschichte seiner Gemeinschaft, aus der er seine Identität ursprünglich bezieht (vgl. ebd., S. 287) –, weshalb er seine eigene Geschichte nur in bestimmten Grenzen bewusst fortschreiben kann und sie ihm teilweise bereits gegeben ist (vgl. McAdam 2011, S. 41, 57). Folglich sind wir also niemals alleinige Autoren unseres eigenen Narrativs, sondern immer Teil eines Autorenkollektivs bzw. Koautoren (vgl. MacIntyre 1995, S. 285).

Wir hatten gesagt, dass in einem allgemeinen Sinn alle menschlichen Leben grundsätzlich eine narrative Struktur besitzen, die die verschiedenen Episoden des eigenen Lebens zu einer Einheit verbindet. Im Rahmen der Ethik ist für MacIntyre jedoch ein *zweiter, ethischer* Sinn der narrativen Einheit des eigenen Lebens entscheidend, der sich nicht automatisch in jedem menschlichen Leben vorfinden lässt. Diese zweite Form der narrativen Einheit kommt zustande, wenn es dem ethischen Akteur gelingt, das eigene Leben, das mit verschiedenen, miteinander konfligierenden Gütern konfrontiert ist, aktiv auf ein übergeordnetes Gut hinzuordnen (vgl. MacIntyre 2002, S. 10; McAdam 2011, S. 68 ff.). Durch diese Form der Vereinheitlichung wird es auch möglich, einer Person insgesamt – und nicht nur in bestimmten Lebensbereichen – bestimmte Tugenden zuzuschreiben, etwa geduldig zu sein (vgl. ebd., S. 50). Auch diese zweite Form der narrativen Einheit kann der ethische Akteur nicht einfach durch einen isolierten Akt der Entscheidung herbeiführen, sondern es hängt vom objektiven Kontext seines bisherigen Lebens ab, ob seine Entscheidungen sinnvollerweise zu einer intelligiblen, eine Einheit besitzenden Lebensgeschichte zusammengeführt werden können oder nicht (vgl. MacIntyre 1982, S. 664). Fortschritt auf diesem Weg der Herstellung der narrativen Einheit des Lebens »ist markiert durch den langsamen und ungleichmäßigen Anstieg von Selbstbewusstsein und Selbstkenntnis, sodass die Akteure besser darin werden, zu verstehen, was in ihrer Vergangenheit

gutgegangen ist und was in ihrem Leben – und in dem Leben von anderen, mit denen sie interagiert haben – schlecht gelaufen ist und warum« (MacIntyre 2016, S. 54, Übers. d. Verf.).

Diese narrative Einheit im ethischen Sinne wird am deutlichsten dann verfehlt, wenn einem das Leben selbst unintelligibel wird, etwa wenn dem Akteur sein Leben bedeutungslos vorkommt oder einem »jedes Ziel fehlt, jede Bewegung hin zu einem Höhepunkt oder zu einem Telos« (MacIntyre 1995, S. 290). Der Realisierung der narrativen Einheit im zweiten, ethischen Sinne stehen in der Moderne noch andere Hindernisse entgegen, etwa die für den Kapitalismus typische Bereichsbildung *(compartmentalisation)*, also dass in der Moderne jedes menschliche Leben »in eine Vielzahl von Abschnitten unterteilt [ist], von denen jeder seine eigenen Normen und Verhaltensweisen hat«, und diese Trennung inzwischen so normal geworden ist, dass wir nicht »zu denken und empfinden gelernt haben«, wie diese Bereiche auf eine Einheit hingeordnet werden können (ebd., S. 273; s. a. MacIntyre 2016, S. 202). Wir laufen also in Gefahr, die verschiedenen Rollen, die wir im gesellschaftlichen Leben einnehmen, nicht mehr zu einer Einheit zusammenführen zu können, weil wir selbst nicht mehr überblicken können, in welchem Umfang die Entscheidungen im einen Bereich unsere Aktivitäten und Beziehungen in einem anderen Bereich beeinflussen, sodass wir im Endeffekt eine Reihe verschiedener, nicht mehr in ausreichendem Maße zusammenhängender Leben führen (vgl. ebd., S. 228; s. a. McAdam 2011, S. 45 f.). Diese Kritik könnte im Übrigen sicherlich von Fromms Beschreibung des Marketing-Charakters profitieren. Eine weitere Möglichkeit, die narrative Einheit des eigenen Lebens zu verfehlen, besteht MacIntyre zufolge darin, ein willkürliches, zufälliges Leben zu leben, in dem die Aktivitäten im einen Bereich unseres Lebens ständig die Aktivitäten untergraben, die wir in einem anderen Bereich verfolgen (vgl. MacIntyre 2016, S. 228).

Das Problem ist dabei für MacIntyre nicht so sehr, dass es überhaupt verschiedene Bereiche des eigenen Lebens gibt, in denen jeweils verschiedene, miteinander konfligierende Güter eine Rolle spielen, denn dies macht ja verschiedene Praktiken gerade aus (vgl. McAdam 2011, S. 46). Trotzdem kann die Partizipation an den Praktiken mehr oder weniger gut vereinheitlicht werden (s. a. MacIntyre 1995, S. 299 f.). Eine Praxis kann also, vom Standpunkt der narrativen Einheit des Lebens aus gesehen, auch einen unangemessenen Raum im eigenen Leben einnehmen, wenn sie uns die Energie für die Beteiligung an anderen Praktiken, die uns eigentlich auch wichtig sind, entzieht (vgl. D'Andrea 2006, S. 273). Dadurch wird allerdings nicht ausgeschlossen, dass die internen Güter einer ganz bestimmten Praxis für einen selbst nicht doch eine herausgehobene, einnehmende Rolle spielen könnten. Man muss also nicht zwingend alle Lebensbereiche gleich gewichten (vgl. McAdam 2011, S. 89). Dennoch kann

die absolute Privilegierung einer bestimmten Praxis die Gefahr in sich bergen, im Leben insgesamt zu scheitern, wenn die Teilnahme an dieser Praxis irgendwann erfolglos aufgegeben werden muss und keine motivationalen Ressourcen mehr bestehen, ein neues Lebensprojekt anzugehen (vgl. McAdam 2011, S. 89; MacIntyre 2016, S. 1).

Man würde die Position von MacIntyre missverstehen, würde man glauben, dass sich ein Mensch ständig der narrativen Struktur seines Lebens bewusst sein müsste, um eine solche narrative Einheit herzustellen. Vielmehr wird ein solches Bewusstsein in der Regel bloß in vager Form während besonderer Momente auftauchen, etwa wenn uns die Lebensumstände dazu drängen, über unser Leben im Ganzen oder unsere eigene Zukunft zu reflektieren (vgl. MacIntyre 2016, S. 241 f.). So werden wir beispielsweise mit dem Problem der Herstellung einer narrativen Einheit unseres Lebens konfrontiert, wenn eine wichtige Lebensentscheidung ansteht oder unsere etablierten Routinen durchbrochen werden, sodass wir unser Leben neu strukturieren müssen (vgl. ebd., S. 241, 261). Gerade in Momenten des Scheiterns, wenn wir uns bestimmter Fehler, die wir gemacht haben, bewusst werden, – wenn es also nicht einfach so weitergehen kann wie bisher – wird der ethische Akteur zu einer Reflexion angestoßen, wie er bislang Güter in eine Rangordnung eingeordnet hat (vgl. ebd., S. 73). Dabei kann die Reflexion unterschiedlich stark ausfallen, dennoch wäre es ein Zeichen vom Scheitern des eigenen Lebens insgesamt, wenn selbst in solchen Momenten der Krise keine zumindest vage Reflexion über die eigenen Fehler, die eigenen Begehren und ihre Rangordnung angestellt werden würde (vgl. ebd., S. 241). Aus dieser Reflexion, wenn sie zu einer Modifizierung der eigenen Begehren und einer Umstrukturierung der von einem selbst erstellten Rangordnung führt, kann sich trotz aller gemachten Fehler eine Fortschrittsgeschichte, eine Geschichte des Lernerfolgs entwickeln, in deren Kontext auch ein zunehmendes Selbstbewusstsein von der Gerichtetheit, der narrativen Ordnung des eigenen Lebens entsteht (vgl. ebd., S. 73 f.). An dieser Stelle verbindet sich also das formale Kriterium des guten Lebens bei MacIntyre – das Leben als erfolgreicher Lernprozess – mit dem Konzept der narrativen Einheit des Lebens, insofern die Herstellung dieser Einheit eben Teil des gelungenen Lernprozesses selbst ist bzw. der Lernprozess in die Zunahme dieser Einheit mündet.

In seiner späteren Schrift *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016) hebt MacIntyre schließlich noch einmal stärker hervor, dass die Herstellung der narrativen Einheit im ethischen Sinne beim Menschen nicht als irgendwie individualistisches Projekt zu verstehen ist. Die Einbindung in die Gemeinschaft ist bei MacIntyre nämlich nicht nur der Hintergrund, nicht nur der Startpunkt für die Mitarbeit als Koautor am eigenen Narrativ, sondern sie geht darüber hinaus, insofern die Gemeinschaft in dieses Projekt selbst integriert ist. Auf der einen Seite ist das Indi-

viduum in der Erstellung seiner Rangordnung von Gütern, wenn sie angemessen sein soll, auf die Erfahrungen und den Ratschlag von anderen angewiesen (vgl. MacIntyre 2016, S. 56, 159, 192 f.). Neben solchen Gütern, die man unter Mitwirkung von anderen für sich selbst erreichen kann, gibt es aber auch Güter, die ihrer Natur nach nur gemeinsam erreicht werden können, etwa als Mitglied oder Teilnehmer einer bestimmten Praxis, wie die gemeinsamen Güter der Familie, des Arbeitsplatzes oder der politischen Gemeinschaft (vgl. ebd., S. 51 f.). Dabei hängt die Realisierbarkeit der gemeinsamen Güter *(common goods)* dieser verschiedenen Praktiken mitunter davon ab, dass sie in der betreffenden Gesellschaft in einen Zusammenhang eingefügt sind, in dem sie sich nicht gegenseitig unterminieren (vgl. ebd., S. 176 f.). Wenn Arbeit und Familie in einer Gesellschaft grundsätzlich nicht miteinander vereinbar sind, droht das Leben des Individuums ethisch defizitär bleiben zu müssen, weil die Herstellung einer narrativen Einheit nicht mehr gelingen kann.

An dieser Stelle wird auch klar, dass das Narrativ bei MacIntyre – selbst wenn es in Teilen individuell ausgestaltet werden kann – doch auch wesentlich mit dem Reproduktionszusammenhang der Gesellschaft verknüpft ist, insofern die Gesellschaft einerseits den Rahmen für die Praktiken darstellt, in die das Individuum involviert ist, und indem darüber hinaus auch die Praktiken selbst eine Rolle für die materielle oder kulturelle Reproduktion einer Gesellschaft spielen bzw. ihrerseits in enge Traditionen eingebunden sind, die auf den Weiterbestand bzw. die Reproduktion zumindest der eigenen Praxis abzielen. Die Frage, wie ich selbst als Mensch insgesamt, und nicht nur in meinen verschiedenen Rollen, ein gutes Leben erlangen kann, verknüpft sich auf diese Weise mit der Frage, auf welche Weise die Gemeinschaft, von der ich ein Teil bin, gedeihen kann (vgl. MacIntyre 2016, S. 61, 167). Auf diese Weise deutet sich eine Möglichkeit an, wie das Konzept der narrativen Einheit des Lebens auch beim Menschen mit der erfolgreichen Partizipation am Reproduktionszusammenhang zusammenhängen könnte, auch wenn diese Diskussion bereits in das nächste Kapitel gehört. Damit haben wir an dieser Stelle ein Verständnis der Besonderheiten menschlicher Lebensformen, das ausreicht, um in die systematische Diskussion über die Anwendung des Modells der dialektischen Teleologie auf menschliche Lebensformen einzutreten.

7 Die Anwendung des Modells der dialektischen Teleologie auf menschliche Lebensformen

Mit diesem Kapitel treten wir ein in die systematische Diskussion der Anwendung des Modells der dialektischen Teleologie auf menschliche Lebensformen. Eine wichtige Rolle in dieser Diskussion spielt die Frommsche Charaktertheorie. Da diese jedoch als umstritten gilt, werde ich meiner systematischen Diskussion zunächst einige Überlegungen zu ihrer Verteidigung vorausschicken (Kap. 7.1). Im nächsten Abschnitt über das Verhältnis von Charaktertheorie, Tradition und Reflexion (Kap. 7.2) soll dann die im letzten Kapitel offengebliebene Frage entschieden werden, inwiefern bestimmte Theorie-Elemente von Alasdair MacIntyre als Ergänzung zu Erich Fromm gelesen werden können. Von dieser erweiterten Position ausgehend lässt sich dann auch endgültig klären, wie sich das →*formale Kriterium des guten Lebens*, das wir ursprünglich in Bezug auf biologische Lebensformen im Allgemeinen formuliert hatten, in Bezug auf menschliche Lebensformen spezifizieren lässt. Bei MacIntyre hatten wir bereits einen ersten Anhaltspunkt dafür gewonnen, dass sich die Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen beim Menschen womöglich als Lernprozess konzeptualisieren lässt. Wenn wir die Charaktertheorie Fromms als theoretischen Hintergrund voraussetzen, führt dies jedoch noch einmal zu einer Veränderung dieses Bildes.

Das Verständnis des Verhältnisses von Charaktertheorie, Tradition und Reflexion ermöglicht uns im darauffolgenden Abschnitt die Rolle von Fähigkeiten wie der Vernunft, der Reflexion und der Interpretation innerhalb des Modells der dialektischen Teleologie zu diskutieren (Kap. 7.3). Schließlich könnte man ja den Einwand formulieren, diese Fähigkeiten würden es uns ermöglichen, uns von allem vermeintlich objektiv Gegebenen zu distanzieren, also sowohl von unserer eigenen biologischen Natur als auch von unserer gesellschaftlichen Lebensform, die im Modell der dialektischen Teleologie mit in die Erzeugung ethischer Maßstäbe einfließen sollen. Wenn wir uns jedoch von der objektiven Basis distanzieren können, die die ethischen Maßstäbe generieren soll, dann könnte diese Distanzierung womöglich auch die ethischen Maßstäbe selbst umfassen, sodass diese

für uns ihre objektive Gültigkeit verlieren würden. Stattdessen, so könnte man zusätzlich anführen, sei es unserer Vernunftnatur angemessener, uns in unserer Lebensführung an ethischen Maßstäben zu orientieren, die aus der Vernunft an sich – also einem Raum, der unserer gesellschaftlichen und biologischen Lebensform autonom gegenübersteht – abgeleitet werden. Demgegenüber müsste gezeigt werden, dass sich die betreffenden geistigen Fähigkeiten in das Modell der dialektischen Teleologie integrieren lassen.

Der restliche Teil dieses Kapitels widmet sich dann den verbleibenden Elementen der Bewertungsstruktur. Der nächste Abschnitt handelt folglich von der Form ethischer Lebensprojekte beim Menschen, also der Anwendung des *→materialen Kriteriums des guten Lebens* auf menschliche Lebensformen (Kap. 7.4). Insbesondere müssen wir uns in diesem Zuge damit beschäftigen, inwiefern sich beim Menschen subjektive Faktoren auf die Form solcher Lebensprojekte auswirken. Weiterhin gilt es zu klären, in welcher Form die Partizipation am Reproduktionszusammenhang auch beim Menschen mit in seine Lebensprojekte einfließt. An dieser Stelle wird auch noch einmal die dritte Beziehungsseite des Modells der dialektischen Teleologie relevant, also der enge, ethische Lebensbegriff. Wir hatten gesagt, dass die Lebewesen, die dem *→reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens* angehören, Teil eines in sich funktionalen Reproduktionszusammenhangs sein müssen, um sich für ein gutes Leben qualifizieren zu können. Eine Lebensform, die diese Bedingung verfehlt, stellt für das Individuum nicht mehr den angemessenen Rahmen für die ethische Lebensführung dar. Sie verliert damit ihren Status als ethische Instanz, kann also nicht mehr als gültige Beziehungsseite im Modell der dialektischen Teleologie auftreten und ist dementsprechend auch nicht mehr in der Lage, in ethisch legitimer Weise positive Regeln zu erzeugen. Insofern Menschen im Unterschied zu Tieren und Pflanzen diese ethische Sondersituation bewusst reflektieren können, gilt es, die Folgen dieses Umstands theoretisch nachzuvollziehen.

Im letzten Abschnitt dieses Kapitels müssen wir uns noch damit beschäftigen, welchen Einfluss reale geschichtliche Möglichkeiten auf die ethischen Maßstäbe haben (Kap. 7.5). Damit kehrt ein Aspekt wieder, der uns bereits im zweiten Teil dieses Buches in der Diskussion des formalen Kriteriums des guten Lebens begegnet ist (s. Kap. 5.2). Dort sind wir darauf gestoßen, dass das formale Kriterium sogar bei arationalen Lebewesen nicht vollständig im materialen Kriterium aufgehen muss, sondern auch unabhängig von seiner Erfüllung ethische Relevanz erlangen könnte. Dies gilt insbesondere dann, wenn der Akteur ab einem bestimmten Punkt seines Lebens überhaupt keine weiteren ethisch gültigen Lebensprojekte mehr abschließen kann, aber trotzdem noch in der Lage ist, seine Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen durch seine Lebenspraxis besser oder schlechter fortzuführen. Allerdings setzt die ethische

Kritik an einer bestimmten Fortsetzung der eigenen Lebenspraxis in diesem Fall voraus, dass sich sinnvollerweise davon sprechen lässt, die betreffenden Individuen hätten auch tatsächlich eine reale Möglichkeit zur besseren Erfüllung des formalen Kriteriums gehabt, was sich am Beispiel arationaler Lebewesen kaum verständlich machen ließe. Die Fähigkeit, sich zu den Zufälligkeiten des eigenen Lebens noch einmal bewusst zu verhalten, wie sie in menschlichen Lebensformen vorkommt, erleichtert es uns jedoch, ein Verständnis der ethischen Relevanz realer Möglichkeiten zu erarbeiten.

7.1 Zur Verteidigung der Frommschen Charaktertheorie

Dieser Abschnitt stellt eine Reihe jüngerer Diskursentwicklungen dar, die die theoretischen Voraussetzungen der Frommschen Charaktertheorie gestärkt haben. Wie ich bereits in der Einleitung zum dritten Teil dargelegt hatte, geht es mir hier zwar in erster Linie um eine exemplarische Ausführung der Bewertungsstruktur der kritischen Theorie der Tugendethik. Aus diesem Grunde ist es für die Gültigkeit der in diesem Teil angestellten Überlegungen nicht unbedingt zwingend, dass die hier zugrunde gelegte Darstellung der Besonderheiten menschlicher Lebensformen tatsächlich auf die Mitglieder der Spezies *Homo sapiens* zutrifft. Folglich kann hier auch darauf verzichtet werden, die Charaktertheorie Erich Fromms unter Bezugnahme auf das zur Verfügung stehende empirische Material irgendwie beweisen zu wollen (was sich hier ohnehin nicht leisten ließe). Dennoch scheint es mir angemessen zu sein, aufgrund der hohen Bedeutung, die die Frommsche Charaktertheorie in meiner systematischen Diskussion einnimmt, einen naheliegenden Einwand zu entkräften, der das hier vorgestellte Unternehmen zumindest rhetorisch schwächen würde. So könnte man einwenden, die Idee einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei arationalen und rationalen Lebewesen würde eine sehr weit hergeholte, künstliche Konstruktion darstellen, wenn sie sich nicht anders plausibilisieren ließe, als dadurch, dass man ihr eine offensichtlich falsche und veraltete psychologische Grundlage unterstellte. Schließlich gilt zum einen die Psychoanalyse im Allgemeinen innerhalb der Psychologie als akademischer Disziplin, wie sie an den Universitäten gelehrt wird, als diskreditiert (vgl. Eysenck 1985). Zum anderen ist aber auch Fromms psychoanalytische Charaktertheorie im Besonderen zu seiner Zeit von den damals institutionell am stärksten etablierten Vertretern der Psychoanalyse und der Frankfurter Schule abgelehnt oder nur äußerst kritisch aufgenommen worden (s. Kap. 1.2).

Gehen wir zunächst auf den Einwand gegen die Psychoanalyse im Allgemeinen ein. Hierbei gilt es von Anfang an zwischen zwei Arten von Einwänden zu

differenzieren (s. a. SFGW XIV, 1925e [1924], S. 100 f.). Auf der einen Seite gibt es Einwände gegen die Psychoanalyse als eine Therapieform, die darauf abzielt, möglichst effektiv psychische Krankheiten zu heilen. Auf der anderen Seite – und prinzipiell unabhängig von der ersten (vgl. Neyer & Asendorpf 2018, S. 18) – gibt es Einwände gegen die Psychoanalyse als eine Wissenschaft, die darauf abzielt, die Psyche des Menschen zu erforschen (s. a. Brakel 2015a, S. 59 f.; 2015b, S. 121). Selbst wenn sich aber beispielsweise abzeichnen mag, dass sich die Psychoanalyse zur Heilung bestimmter psychischer Krankheiten nicht eignet oder dass andere Therapieformen schnellere oder sogar bessere Ergebnisse erzielen, als dies beispielsweise durch die Einsicht in die vermeintlich verdrängten, unbewussten Ursachen erreicht werden kann, müsste die Gültigkeit der psychoanalytischen Charaktertheorie davon noch nicht betroffen sein. Es wäre auch dann noch möglich, dass Menschen in ihrer Kindheit in der Interaktion mit ihrer Umwelt unbewusst eine bestimmte Charakterorientierung ausbilden, die sich auf ihr restliches Leben auswirkt und in der späteren Interaktion bestimmte Probleme und Spannungen hervorrufen kann, selbst wenn die Einsicht in die Ursachen dieser Charakterbildung für die Veränderung des Charakters womöglich weder das einzige noch das effektivste Mittel darstellt (s. a. Kandel 1999, S. 520). Für Fromm selbst hing die theoretische Bedeutung der Psychoanalyse nicht an ihrem therapeutischen Nutzen (s. z. B. EFGA XII, 1991d [1974], S. 262). Dieser praktisch-therapeutische Einwand kann demnach für unsere Untersuchung ausgeklammert werden. Nebenbei bemerkt ist die Frage nach der Effektivität der Psychoanalyse als Therapieform aber immer noch nicht eindeutig entschieden, zumal unter dem Label der Psychoanalyse ganz verschiedene therapeutische Verfahren firmieren, die sich als unterschiedlich effektiv erweisen könnten (vgl. Sandell 2012; Luyten et al. 2015, S. 14; Safran & Gardner-Schuster 2016, S. 346).

Wenn wir uns nun der Kritik an den allgemeinen theoretischen Voraussetzungen der psychoanalytischen Charaktertheorie zuwenden, so fällt auf, dass sich viele dieser Kritiken fast ausschließlich an Sigmund Freud abgearbeitet haben, so als hätte die Psychoanalyse nach Freud keine erwähnenswerten Fortschritte mehr gemacht (s. z. B. Eysenck 1985; Grünbaum 1988; Zimmer 1990; Erwin 1996; s. a. Mitchell & Black 1995, S. xvii; Westen 1998a, S. 333). Dass sich viele der empirisch überprüfbaren Aussagen Freuds nicht halten lassen, ist im Übrigen schon lange bekannt, auch innerhalb der Psychoanalyse (s. z. B. EFGA XI, 1992e [1937]). Freud nahm z. B. an, dass eine übermäßige orale, anale oder phallische Stimulation bzw. Frustration in den verschiedenen Phasen der Kindesentwicklung zu einer Fixierung der Triebimpulse führen würde, die sich auch auf die spätere Triebdynamik im Erwachsenenalter auswirke (s. z. B. SFGW V, 1905d; VII, 1908b; s. a. Weinberger & Stein 2002). Diese triebtheoretische Begründung der Charakter-

theorie ließ sich jedoch empirisch nicht bestätigen (vgl. Rammsayer 2005, S. 56; Neyer & Asendorpf 2018, S. 15; s. a. EFGA XI, 1992e [1937], S. 147 f.).

Auch wenn es empirische Hinweise auf ein Bündel von Charakterzügen gibt, die gehäuft zusammen auftreten und beispielsweise dem Freudschen Konzept des oralen oder analen Charakters durchaus nahestehen (vgl. Kline 1981, S. 45 f.; S. Fisher & R. P. Greenberg 2002, S. 510), ließ sich eine direkte Korrelation mit der Sauberkeitserziehung oder der Entwöhnung von der Brust nicht eindeutig nachweisen (vgl. Neyer & Asendorpf 2018, S. 15). Für das Auftreten dieser Charakterzüge scheinen nämlich auch andere zwischenmenschliche Faktoren, etwa die generelle Strenge der Eltern in der Eltern-Kind-Beziehung, eine Rolle zu spielen (vgl. Kline 1981, S. 109; Masling 2002, S. 18 f.). Freuds Weiterentwicklung seiner Triebtheorie durch die spekulative Einführung eines bei allen Lebewesen wirksamen Todestriebes (s. z. B. SFGW XIII, 1920 g) galt selbst innerhalb der psychoanalytischen Bewegung als unattraktiv und wenig überzeugend (vgl. EFGA VII, 1973a, S. 15 f.; VIII, 1979a, Kap. 4), hat aber auch außerhalb von ihr – was evolutionstheoretisch auch wenig verwunderlich ist – keinen empirischen Rückhalt erfahren (vgl. Mertens 2008, S. 84; Schmidt-Hellerau 2012, S. 120). Auch für eine universelle, kulturübergreifende Bedeutung des Ödipuskomplexes – im Sinne von inzestuösen Wünschen gegenüber dem gegengeschlechtlichen Elternteil und rivalisierenden Todeswünschen gegenüber dem gleichgeschlechtlichen Elternteil während einer bestimmten Phase der psychosexuellen Entwicklung des Kindes (s. z. B. SFGW II/III, 1900a, S. 267 ff.; V, 1905d, S. 127 n2) – gibt es keine überzeugenden empirischen Hinweise (vgl. Eagle 2011, Kap. 3), wobei die Spekulation über die epigenetische Vererbung bestimmter Erfahrungen, die bei einem vermuteten Vatermord in einer Urhorde gemacht wurden (s. z. B. SFGW IX, 1912–13a), als komplett haltlos gelten muss (vgl. Kupfersmid 2012). Viele der Einwände, die gegen den orthodoxen Freudianismus vorgebracht werden, lassen sich allerdings, anders als teilweise angenommen wird, nicht einfach so auf andere neo-freudianische Ansätze übertragen, sondern haben inzwischen auch im Spektrum der Psychoanalyse Anerkennung gefunden (vgl. Westen 1998a, S. 362; Westen et al. 2010, S. 61 f.). Die Position Freuds ist damit, zumindest in vielen Punkten, zu einer Art Strohmann geworden (vgl. Westen 1998a, S. 333 f.; Brakel 2015a, S. 59 f.). Die Freud-Kritik verfehlt insbesondere Fromm weitestgehend, weil sich dieser, was die Charaktertheorie angeht, frühzeitig von gerade jenen Aspekten der Freudschen Theorie gelöst hat, die später auch im Zentrum der Kritik der modernen Psychologie an der Psychoanalyse stehen sollten.

Die Auseinandersetzung zwischen der universitären Psychologie und der Psychoanalyse wird im Allgemeinen dadurch erschwert, dass in ihr unterschiedliche Methoden, Erkenntnisinteressen und Wissenschaftsverständnisse mitverhandelt werden. Während die Psychoanalyse holistisch auf ein Verständnis des

ganzen Menschen abzielt – und damit nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit, nicht nur das Bewusste, sondern auch das Unbewusste, nicht nur das Forschungsobjekt, sondern auch den Beobachter in den Blick nimmt –, beschränkt sich die überwiegend positivistisch arbeitende universitäre Psychologie in der Regel auf kleinere und deshalb auch empirisch leichter zu klärende Fragestellungen (vgl. Mertens 2008, S. 50 f.; Ermann 2017, S. 30).

Es wäre jedoch verfehlt, zu glauben, weil die universitäre Psychologie einen stärker auf die Reproduzierbarkeit ihrer Ergebnisse ausgelegten Fokus habe oder generell mehr Daten erhebe und statistisch auswerte, habe die Perspektive der Psychoanalyse, die versucht, sich dem Subjekt in seiner Totalität zu nähern, keine wissenschaftliche Relevanz (vgl. Mertens 1988, S. 1; Westen 1998b, S. 2 n1; Brakel 2015b, S. 149). Selbst wenn man der Psychoanalyse mit ihrem holistischen Ansatz vorwerfen könnte, sie sei leichter anfällig für Spekulation, ließe sich umgekehrt dem positivistisch-empiristischen Programm der universitären Psychologie vorhalten, dass sie droht, den Blick für das große Ganze zu verlieren, weshalb ihre Erkenntnisse, so gut sie auch im Einzelfall belegt sein mögen, trotzdem verkürzt bleiben (vgl. EFGA XI, 1991e [1953], S. 254 f.; 1991g [1957], S. 545 f.; Funk 1995, S. 16 f.). Wir haben es hier also mit unterschiedlichen Perspektiven zu tun, die möglicherweise innerhalb der Psychologie beide ihre Berechtigung haben und sich im besten Fall gegenseitig korrigieren und befruchten könnten (vgl. Luyten et al. 2015, S. 5; Eagle 2018a, S. 2). Fast unumstritten ist die heuristische Funktion, die die Psychoanalyse für die Psychologie übernehmen kann, indem sie den Fokus der empirischen Forschung auf vielversprechende Untersuchungen hinlenkt (vgl. Grünbaum 2002, S. 134; Rammsayer 2005, S. 56), wie sie dies ja auch bereits in der Vergangenheit getan hat (vgl. Kandel 2001, S. 290 f.; Neyer & Asendorpf 2018, S. 17).

Trotz dieser Möglichkeit einer gegenseitigen Bereicherung hat sich die Dynamik dieser Auseinandersetzung tendenziell in eine andere Richtung entwickelt. In Reaktion auf die Vorwürfe der positivistisch-empiristischen Psychologie haben Teile der Psychoanalyse aufgrund ebendieser Unterschiede im Wissenschaftsverständnis eine Strategie der totalen Immunisierung gegenüber allen externen Vorwürfen eingeschlagen, indem sie ihre methodischen Voraussetzungen so eng und stark gefasst haben, dass nur Erkenntnisse, die in der psychoanalytischen Behandlung selbst – also ›auf der Couch‹ – gemacht werden, für eine Kritik der psychoanalytischen Theorien herangezogen werden können (vgl. Olds 2012, S. 454). In diese Linie der Selbstimmunisierung fällt auch der Versuch, die Psychoanalyse als rein hermeneutisches Verfahren zu konzipieren, das selbst streng von der Erforschung kausaler Zusammenhänge abgetrennt ist (s. z. B. Ricœur 1970; Habermas 1973), was sich jedoch logisch kaum durchhalten lässt (vgl. Grünbaum 1988; Eagle 1994, Kap. 15). Der Niedergang der Psychoana-

lyse konnte durch diese Strategie der Selbstimmunisierung in jedem Fall nicht aufgehalten werden.

Dennoch gibt es daneben zumindest in der jüngsten Zeit auch verstärkt gegenläufige Versuche, die grundlegenden Annahmen der Psychoanalyse in Auseinandersetzung mit den anderen Wissenschaften zu reformulieren und neuere empirische Erkenntnisse in die eigenen Theorien zu integrieren, ohne dabei die holistische Perspektive aufzugeben (s. z. B. Westen 1998a,b; Kandel 1999; Westen 1999; Westen & Gabbard 2002a,b; Westen et al. 2010; Solms & Turnbull 2011; Yovell et al. 2015; Cortina 2016). Diese Versuche können daran anknüpfen, dass zentrale Voraussetzungen der psychoanalytischen Charaktertheorie inzwischen, zumindest in allgemeiner Form, von der modernen, universitären Psychologie und den angrenzenden Wissenschaften empirisch bestätigt worden sind (vgl. Westen 1999, S. 1063; Luyten et al. 2015, S. 4; Cortina 2016, S. 795; Neyer & Asendorpf 2018, S. 15). Da jedoch gleichzeitig viele der spezifischen empirisch überprüfbaren Formulierungen Freuds falsifiziert werden konnten – auf die die Psychoanalyse von außen immer noch reduziert wird – und weite Teile der psychoanalytischen Bewegung es versäumt oder sogar abgelehnt haben, die betreffenden Entwicklungen aufzugreifen, konnte die Psychoanalyse insgesamt von dieser Entwicklung kaum profitieren (vgl. Westen 1998b, S. 1 f.; Kandel 1999, S. 521). Bevor ich jedoch einen Überblick über einige der betreffenden Erkenntnisse aus den angrenzenden Wissenschaften geben werde, die in der Lage sind, das wissenschaftliche Fundament der psychoanalytischen Charaktertheorie zu erweitern, will ich zunächst noch kurz auf die jüngere Diskursentwicklung innerhalb des Spektrums der Psychoanalyse selbst eingehen, weil sich hier ebenfalls eine Entwicklung ereignet hat, die im Nachhinein viele der von Fromm vorgenommenen Richtungsentscheidungen und Revisionen der Freudschen Theorie bestätigt hat.

Man kann heutzutage davon reden, dass sich in der Psychoanalyse im Allgemeinen, insbesondere aber im nordamerikanischen Raum, ein Paradigmenwechsel ereignet hat, der sich als *relationale* oder *intersubjektive Wende* charakterisieren lässt (vgl. Mitchell 2000, S. xiii; Altmeyer & Thomä 2006). Der von Freud gesetzte Fokus auf die biologischen Triebe in der Erklärung psychischer Probleme, und damit verbunden der Fokus auf das Intrapsychische, ist in der Folge durch einen Fokus auf die Interaktionsbeziehung zwischen Individuum und gesellschaftlicher Umwelt abgelöst worden (vgl. Mitchell 1988, S. 18 f.; Luyten et al. 2012, S. 427 f.; Ermann 2017, S. 16 f., 52 f.). Die Freudsche Triebtheorie zog ihre Inspiration noch aus der mechanistischen Physik und Biologie des 19. Jahrhunderts (vgl. EFGA XII, 1990d [1969], S. 13 f.; Bowlby 1982, S. 13 f.; Lapsley & Stey 2012, S. 398 f.). So ging Freud von der Annahme aus, dass jegliches psychisch motivierte Verhalten letztlich auf biologische Triebe (und dabei insbesondere auf den Sexualtrieb) zurückgeführt werden könne und dem Organismus insgesamt nur eine begrenzte En-

ergie zur Verfügung stünde, die in der psychischen Aktivität verbraucht werde (s. z. B. SFGW V, 1905d; VIII, 1911b; X, 1915c). Die erfolgreiche Triebabfuhr führe, wie bei einem Dampfkessel, zu einer Verringerung des internen Drucks, bis dieser langsam, durch die konstante Zuführung von Triebenergie, die dem biologischen Körper entspringt, wieder ansteige (vgl. Weinberger & Stein 2002, S. 162). Freud ging dabei davon aus, dass das Nervensystem ein Apparat sei, »dem die Funktion erteilt ist, die anlangenden Reize wieder zu beseitigen, auf möglichst niedriges Niveau herabzusetzen, oder der, wenn es nur möglich wäre, sich überhaupt reizlos erhalten wollte« (SFGW X, 1915c, S. 213; s. a. SFGW XIII, 1920 g, S. 5). Die Objekte, die zur Triebabfuhr geeignet sind, sind variabel, aber dennoch nicht beliebig. Sie können entweder Teil des eigenen Körpers sein, etwa die erogenen Zonen, oder außerhalb von ihm liegen, wie beispielsweise eine Person des anderen Geschlechts (s. z. B. SFGW X, 1915c, S. 215; XIII, 1923a, S. 230 f.). Wenn ein Objekt mit Energie besetzt wird, aber nicht zur Triebabfuhr herangezogen kann, etwa weil das Objekt gerade unerreichbar ist, steht die betreffende Energie nicht mehr für andere, fruchtbarere Zwecke zur Verfügung (s. z. B. SFGW XV, 1933a, S. 80 f.; s. a. B. Weiner 1985, S. 12 f.).

Während Freud am Anfang seiner Theoriebildung noch annahm, dass den Neurosen reale traumatische Ereignisse in der Beziehung mit anderen Menschen zugrunde lägen (s. z. B. SFGW I, 1896c), rückten durch die triebtheoretische Wende stattdessen die Fantasien, Wünsche und Triebimpulse des Individuums in den Vordergrund, die vermeintlich unabhängig von der konkreten Beziehung eine bestimmte Dynamik aufweisen würden, die z. B. auf die ödipale Situation hinauslaufe (s. z. B. SFGW V, 1905d, S. 91, 127 f.; 1906a; XV, 1933a, S. 138 f.; s. a. J. R. Greenberg & Mitchell 1983, S. 100–104). Der Fokus liegt hier folglich auf in der Biologie des Individuums angelegten Inhalten, die der Gesellschaft und ihrer Struktur als eigene Größe gegenübertreten und die konkrete Interaktionsbeziehung des Kindes mitbestimmen (vgl. SFGW XVII, 1940a [1938], S. 115 f.; J. R. Greenberg & Mitchell 1983, S. 57; Mitchell 1988, S. 19). Auch wenn es in den unterschiedlichen Phasen der Freudschen Triebtheorie auch Tendenzen gibt, an die sich anknüpfen ließe, um ein stärker relationales Bild zu zeichnen (s. z. B. ebd., S. 49 ff.; Reisner 1992), legt sich doch im Großen und Ganzen die Deutung nahe, dass der Mensch im Sinne Freuds dem Grunde nach eigentlich ein a-soziales Wesen ist (s. z. B. SFGW XI, 1916–17a [1915–17], S. 431; XII, 1917a [1916], S. 5 f.). Da der primäre Prozess, die Wunscherfüllung in der eigenen Phantasie zu erreichen, jedoch auf Dauer nicht gelingt, wird der Mensch sekundär dazu getrieben, mit realen äußeren Objekten in Beziehung zu treten, um den eigenen Zustand der intrapsychischen Spannung zu reduzieren (s. z. B. SFGW VIII, 1911b, S. 231 ff.; s. a. Eagle 2011, S. 22; Fonagy et al. 2016, S. 781; Safran & Gardner-Schuster 2016, S. 340).

Moderne Theorien der Motivation sind, unter dem Einfluss der Erkenntnisse der Neurobiologie, von diesem hydraulischen Modell abgewichen. So hat die Neurobiologie gezeigt, dass sich das Gehirn in einem ständigen Zustand der Aktivität befindet und nicht erst einen durch den Körper gesetzten Triebimpuls benötigt, der es in Erregung setzen und dann eine Abfuhr erfordern würde (vgl. Mertens 2008, S. 79; Eagle 2012, S. 41). Überhaupt scheint es mächtige motivationale Strukturen zu geben, die sich nicht mit einem Kreislauf des Anstiegs und der Abfuhr innerer Spannung fassen lassen, was sich leicht am Beispiel der Prägung auf ein bestimmtes Objekt – in der Regel auf das Muttertier – verdeutlichen lässt, wie dies insbesondere bei Vogelarten auftritt (s. a. Mitchell 1988, S. 78). Vor diesem Hintergrund ist es heutzutage verbreitet, das Bedürfnis nach Bezogenheit oder Bindung beim Menschen als eine primäre Motivationsquelle anzusehen, die also nicht einfach auf andere biologische Triebe reduziert werden kann, und die für das Individuum von permanenter Bedeutung ist (vgl. Bowlby 1982, S. 370 ff.; Holmes 1993, S. 63). So besehen erscheint der Mensch als ein Wesen, das wesentlich in seiner Relation zur gesellschaftlichen Umwelt verstanden werden muss (vgl. Modell 1984, S. 199 f.; s. a. Eagle 2012, S. 46). Die Interaktion zwischen Individuum und gesellschaftlicher Umwelt wird in modernen Motivationstheorien dementsprechend höher gewichtet, insofern sie den Bereich des Intrapsychischen in grundlegender Weise strukturiert (vgl. Mitchell 1988, S. 17). Im Rahmen der intersubjektiven bzw. relationalen Wende – wenn man sie idealtypisch in Abgrenzung zu der oben beschriebenen Vorstellung der Freudschen Orthodoxie formulieren will – kommt es zu einem Perspektivwechsel, gemäß dem »der Mensch von Geburt an in Beziehungen lebt«, und »die individuelle Psyche – unabhängig von der Beziehung – [..] eine Fiktion [ist]« (Ermann 2017, S. 52). Anstatt dass sich zwei eigentlich unabhängig voneinander existierende Individuen in Beziehung setzen, ist die »Beziehung [..] das Basale, während das Individuelle sich erst in der Beziehung ausformt: Was ich und der Andere in der Begegnung als die Wirklichkeit unserer Beziehung aushandeln, bestimmt mein Selbsterleben« (ebd., S. 53). Stephen A. Mitchell beschreibt diese Interaktion wie folgt:

> Im relationalen Modell konstituieren biologische und interpersonale Prozesse fortwährende Kreisläufe der gegenseitigen Beeinflussung. Die menschliche Evolution hat ein Tier hervorgebracht, dessen Bedürfnis und emotionale Kapazität für kulturelle Entwicklung seine biologische Natur neu definiert. Der Körper beherbergt mentale Prozesse, die sich in einem sozialen Kontext entwickeln, der wiederum die subjektiven Bedeutungen der Körperteile und -prozesse definiert, die das weitere mentale Leben formen. (Mitchell 1988, S. 4, Übers. d. Verf.)

Im Laufe der Zeit hat sich in der psychoanalytischen Bewegung ein ganzes Set von Ansätzen und Schulen herausgebildet, die diesen Paradigmenwechsel verkörpern oder von ihrer Ausrichtung her auf ihn verweisen. Zur Verdeutlichung dieser Dis-

kursentwicklung werde ich einige der betreffenden Ansätze, die zu diesem Paradigmenwechsel beigetragen haben, kurz nennen.

Eine erste große Strömung, die sich von der Triebtheorie abwendete, und die bereits in den 1930er-Jahren entstand, ist die *interpersonale* Theorie, die insbesondere mit Harry Stack Sullivan verbunden ist (s. z. B. Sullivan 1953a,b). Sullivan selbst hat sich dabei jedoch eher unter der Rubrik der interpersonalen Psychiatrie verortet. Es war Clara Thompson, die unter Bezugnahme auf Sullivan und Fromm zur Etablierung des interpersonalen Ansatzes innerhalb der Psychoanalyse beigetragen hat (s. z. B. C. Thompson 1952; s. a. Mitchell 1988, S. 79). Die interpersonale Theorie rückte statt dem Triebverzicht die persönlichen Beziehungen des Individuums für die Charakterbildung und die Entstehung psychischer Krankheiten in den Mittelpunkt. Das Individuum in seiner Funktionsweise konstituiert sich demnach also wesentlich in der interpersonalen Beziehung und den dort gemachten Erfahrungen (vgl. J. R. Greenberg & Mitchell 1983, S. 100–104). Da wir mit Fromm bereits einen wichtigen Vertreter dieses Ansatzes kennengelernt haben, kann hier auf seine weitere Ausführung verzichtet werden.

Eine zweite große Strömung, die sich von der Triebtheorie abwendete, stellt die *britische Objektbeziehungstheorie* dar, als deren Vorläuferin Melanie Klein gelten kann (vgl. Mertens 2008, S. 24). Paradoxerweise hatte Klein den Fokus auf das Intrapsychische im Vergleich zu Freud eigentlich noch verstärkt und war darüber hinaus eine der wenigen, die an den umstrittensten Aspekten seiner Triebtheorie, wie der Theorie des Todestriebes, festzuhalten versuchten. Im Rahmen ihrer Weiterentwicklung der Triebtheorie kam es jedoch zu diversen subtilen Verschiebungen, die zur Folge hatten, dass das Objekt der Triebbefriedigung eine größere Bedeutung erlangte. Während das konkrete Objekt, mit dem sich die Triebstruktur eines Individuums verbindet, bei Freud rein akzidentiell ist und überhaupt eine nachrangige Bedeutung gegenüber der Triebbefriedigung selbst hat, sind in der Theorie von Klein die Triebe wesentlich mit den Objekten verknüpft (s. z. B. Klein 1984b, S. 53; s. a. Mitchell 1997, S. 118). Man kann demnach sagen, dass die Objekte im Modell von Klein bereits in das triebhafte Begehren ›eingebaut‹ sind. Der Säugling lernt demnach also nicht einfach bloß zufällig durch den konkreten Kontakt mit der Brust eine bestimmte lustvolle Assoziation, aus der sich dann eine besondere Beziehung zu diesem Objekt entwickelt, sondern hat, so die Annahme, eine Art instinktives Wissen von der Brust als dem Objekt der eigenen Triebbefriedigung (s. z. B. Klein 1984a, S. 117; s. a. J. R. Greenberg & Mitchell 1983, S. 137 ff.; Mitchell & Black 1995, S. 113). Wenn auf diese Weise aber die primäre Bezogenheit auf Objekte erst einmal anerkannt wurde, ist es nur noch ein kleiner Schritt, sich in der Theorie den realen Objekten zuzuwenden, anstatt sich bloß auf den Bereich des Intrapsychischen – also etwa das Objekt in der Phantasie – zu beschränken (vgl. Mitchell 1997, S. 103). Ebendiesen Schritt vollzog die briti-

sche Objektbeziehungstheorie, wobei William R. D. Fairbairn, Donald W. Winnicott und John Bowlby als zentrale Figuren für diese Strömung gelten können (vgl. Mitchell & Black 1995, S. 113 f.). Auf Bowlby gehe ich dabei später noch eigenständig ein, weil bei der von ihm begründeten Bindungstheorie umstritten ist, ob sie noch als psychoanalytischer Ansatz gelten kann.

Mit diesen beiden Hauptströmungen, die in das intersubjektive Paradigma einfließen, sind noch weitere, später entstandene Ansätze verknüpft. Ein wichtiger integrativer Ansatz ist die *relationale* Psychoanalyse, die insbesondere durch Mitchell begründet wurde (s. z. B. J. R. Greenberg & Mitchell 1983; Mitchell 1988; 2000) und die vor allem eine Verbindung von interpersonaler Psychoanalyse und britischer Objektbeziehungstheorie darstellt (vgl. Berman 1997, S. 195; Aron & Lechich 2012, S. 212). In der Deutung von Mitchell haben die verschiedenen Ansätze, die sich von der Triebtheorie abgekehrt haben, sich oft ausschließlich oder überwiegend auf eine von drei Dimensionen konzentriert. So betonten z. B. »Kohut und Winnicott die Dimension des Selbst, Klein und Fairbairn die Dimension des Objekts, und Sullivan und Bowlby fokussierten sich auf die Natur der Muster behavioraler Interaktion zwischen Selbst und Objekt« (ebd., S. 213, Übers. d. Verf.). Indem Mitchell die Komplementarität der betreffenden Ansätze herausgearbeitet hat, gelang es ihm, diese durch das Konzept der ›relationalen Matrix‹ in einen Ansatz zu integrieren und auf diese Weise die bestehenden Dichotomien in der Psychoanalyse – wie interpersonale Beziehungen vs. Objektbeziehungen, das Interpersonale vs. das Intrapsychische – aufzubrechen (vgl. Mitchell 1988, S. 9). Der intrapsychische Konflikt erscheint dementsprechend als eine Verinnerlichung der wesentlich konflikthaften Beziehungen, in die das Individuum involviert ist (vgl. Mitchell 1997, S. 211, 221).

Neben der relationalen stellt weiterhin die *intersubjektive* Psychoanalyse, die auf George Atwood und Robert Stolorow zurückgeht (s. z. B. Stolorow et al. 1987; Stolorow & Atwood 1992), einen ähnlichen integrativen Ansatz dar, der eine Abkehr von der Triebtheorie beinhaltet, dabei aber im Vergleich zu Mitchell stärker an die Selbst-Psychologie von Heinz Kohut anschließt (vgl. Stolorow et al. 1994, Kap. 2). Bei den bislang genannten Ansätzen wird in der jüngeren Zeit eine Konvergenz (vgl. Berman 1997, S. 197; Harris 2011, S. 701), Familienähnlichkeit (vgl. Magid & Shane 2017, S. 4) oder Durchmischung (vgl. Cortina 2016, S. 800) festgestellt. Fromm, der ja als Mitbegründer des interpersonalen Ansatzes gilt, an den die relationale und intersubjektive Psychoanalyse anschließen, kann auf diese Weise auch als Vorreiter des intersubjektiven Paradigmas insgesamt verstanden werden (vgl. Harris 2011, S. 709; Funk 2013). Daneben gibt es aber auch gewisse Parallelen zu bestimmten Vertretern der britischen Objektbeziehungstheorie, insbesondere zu Fairbairn oder auch Bowlby (vgl. Mitchell 1988, S. 28).

Freilich sind in Europa und Lateinamerika neo-kleinianische und lacanianische Ansätze immer noch stark verbreitet (vgl. Cortina 2016, S. 799 f.; 2017, S. 439), die ein gewisses Gegengewicht zum intersubjektiven Paradigma darstellen, insofern sie immer noch an bestimmten hoch umstrittenen Momenten der Freudschen Orthodoxie festhalten – wie der Bedeutung des Triebes oder sogar des Todestriebes –, die in Anbetracht des empirischen Materials aber eigentlich nicht mehr realistisch, sondern wenn überhaupt nur als irgendwie für die klinische Praxis hilfreiche Hypothesen verstanden werden können (s. z. B. Segal 1993; s. a. Brunnerand & König 2014, S. 490). Aufgrund der hohen Bedeutung der spekulativen Einsichten der Begründer dieser Schulen – etwa in das psychische Innenleben von Säuglingen –, der idiosynkratischen Terminologie und der starken Jargonabhängigkeit der eigenen Begründungen ist ein echter Dialog dieser Gegenströmung mit dem intersubjektiven Paradigma erschwert (s. a. Eagle 2013, S. 39 f., 65; 2018b, Kap. 4).

Insgesamt lässt sich also feststellen, dass der orthodoxe Freudianismus innerhalb der psychoanalytischen Bewegung seine früher nahezu unantastbare Stellung verloren hat. Fromm wurde jedoch zu seiner Zeit gerade wegen der von ihm vorgenommenen Revisionen an der Triebtheorie von anderen Vertretern der Frankfurter Schule kritisiert, die sich jedoch nun im Rahmen der relationalen bzw. intersubjektiven Wende innerhalb der Psychoanalyse weitgehend durchgesetzt haben, weshalb die äußerst scharfe Kritik, die damals vorgetragen wurde, rhetorisch und inhaltlich an Überzeugungskraft verloren hat (vgl. Burston 2002, S. 232; Westen et al. 2010, S. 66). Im Übrigen haben die Kritiker von Fromm die Triebtheorie ja selbst so sehr sozial gewendet, dass die klare Gegenüberstellung zu der vermeintlich ›kulturalistischen‹ Position von Fromm im Rückblick überzogen erscheinen kann, zumal die Kritik an Fromm überwiegend stark polemischer Natur ist, also ihre Überzeugungskraft unter anderem aus Missverständnissen, Verwechslungen und unvorteilhaften Lesarten zieht (vgl. Wiggershaus 1988, S. 303; Bierhoff 1993, S. 122 f.). Im Endeffekt betonen beide Perspektiven ein Moment der Widerständigkeit im Menschen gegenüber bestimmten Integrationsversuchen der Gesellschaft, wobei dieses Moment im einen Fall in der biologischen Triebstruktur (vgl. Proißl 2014, S. 270), im anderen Fall in der menschlichen Situation in der Welt, die aus seiner biologischen Ausstattung emergiert und eine eigene Dynamik hat, gesehen wird. Sicherlich gibt es innerhalb der modernen kritischen Theorie immer noch Versuche, an der Triebtheorie festzuhalten, wobei dies aber gegenwärtig darauf hinauszulaufen scheint, sich an den moderneren Ansätzen von Klein und Lacan zu orientieren, anstatt an Freud selbst (s. z. B. Allen & O'Connor 2019; Allen & Ruti 2019). Daneben zeichnet sich – trotz gewisser Gegenstimmen (s. z. B. Whitebook 2001) – jedoch auch innerhalb der modernen kritischen Theorie ein Trend hin zu einer

größeren Anerkennung für das intersubjektive Paradigma ab (s. z. B. Chodorow 1985; Honneth 2001; s. a. Brunnerand & König 2014, S. 490 f.).

Warum Fromm innerhalb der Psychoanalyse und der kritischen Theorie trotz dieser Entwicklung immer noch verhältnismäßig wenig rezipiert wird, ist so besehen einigermaßen erstaunlich. Im Rückblick lässt sich feststellen, dass Fromm dem Diskurs seiner Zeit in vielen Punkten um Jahrzehnte voraus war (vgl. N. McLaughlin 2000, S. 243; Bacciagaluppi 2014, S. 1). Fromms Revision des orthodoxen Freudianismus und des orthodoxen Marxismus brachte ihn jedoch zu seiner Zeit in eine schwierige Situation, da seiner Theorie die institutionelle Einbettung fehlte und er gleichzeitig von den einflussreichen Vertretern mehrerer Institutionen für seine Abweichungen scharf attackiert wurde (vgl. N. McLaughlin 1998, S. 236). Aufgrund dieser beschädigten intellektuellen Reputation, zumindest im universitären Betrieb, – zu der Fromm durch seinen mitunter zur Vereinfachung neigenden, populärwissenschaftlichen Stil teilweise auch selbst beigetragen haben mag – fanden seine Ideen nur indirekt Eingang in neuere Entwicklungen (vgl. ebd., S. 239). Teilweise gab es parallele, von Fromm unabhängige Vorstöße, denen die institutionelle Einbindung besser gelang (vgl. ebd., S. 240). Erst in jüngerer Zeit, seit den 1990er-Jahren, als sich die betreffenden Paradigmenwechsel langsam stabilisierten, zeichnete sich eine größere Anerkennung für Fromm ab, auch wenn er weiterhin eine Randfigur in diesen Debatten geblieben ist. Dieser Umstand scheint mir aber weniger mit der Überzeugungskraft seiner Theorien zusammenzuhängen, sondern dürfte sich besser wissenschaftssoziologisch verstehen lassen (vgl. ebd., S. 238). Ich will nun zum Abschluss meiner Vorüberlegungen zur Aktualität der psychoanalytischen Charaktertheorie Fromms noch auf einige Erkenntnisse und Theorien im Rahmen anderer wissenschaftlicher Disziplinen eingehen, die im universitären Diskurs etablierter sind als die Position von Fromm, und die sich – wenn sich spezifische Formulierungen von Fromm tatsächlich irgendwann nicht mehr halten ließen – möglicherweise für eine Reformulierung eignen würden.

Innerhalb der Sozialwissenschaften gehört die Habitus-Theorie von Pierre Bourdieu, die er in verschiedenen seiner Werke entwickelt (s. z. B. Bourdieu 1979; 1982; 1993) und die viele Überschneidungen mit der Frommschen Theorie des Individual- und Gesellschafts-Charakters aufweist (vgl. Maccoby & N. McLaughlin 2019), inzwischen zum ›Standardrepertoire‹ (vgl. Lenger et al. 2013, S. 13). Während im Hintergrund der Charaktertheorie von Fromm jedoch seine dialektische Anthropologie steht, ist das Habitus-Konzept bei Bourdieu enger gefasst und Teil seiner Theorie der sozialen Praxis. Diese deutet das soziale Geschehen so, dass die Akteure »eine Verbesserung ihrer (hierarchisch verstandenen) Positionen innerhalb des sozialen Raumes an[streben]« (Proißl 2014, S. 242), und zwar durch die Akkumulation verschiedener Sorten von Kapital. Die hierbei

angewandten Strategien sind dabei »nicht intentional, nicht bewusst rational auf bestimmte Ziele hin ausgerichtet oder durch bewusste (normative) Gründe bestimmt, sondern das Ergebnis eines Habitus« (Proißl 2014, S. 243, im Orig. kursiv). Diese soziologische Perspektive mag zwar weitgehend korrekt einen systematisch erzeugten Zusammenhang im Kapitalismus beschreiben, wird aber kaum für alle möglichen gesellschaftlichen Lebensformen, die Gegenstand der Anthropologie sein können, gültig sein. Ein weiterer wichtiger Unterschied zu Fromm liegt darin, dass Bourdieu den Fokus stärker auf die Determiniertheit des Individuums legt (vgl. Lenger et al. 2013, S. 19 ff.), was aber ebenfalls auf seinen sozialwissenschaftlichen Fokus zurückgeführt werden kann. So scheint sich Bourdieu der Aussage von Gottfried Wilhelm Leibniz anzuschließen, dass wir Menschen »in Dreiviertel unserer Handlungen Automaten sind« (Bourdieu 1982, S. 740). Lenger et al. schreiben, dass die Habitustheorie dabei »das ›freie Viertel‹ relativ unerforscht [lässt]« (Lenger et al. 2013, S. 21). Der Fokus der Psychoanalyse, die das Unbewusste bewusst machen und auf diese Weise den Charakter transformieren will, steht in dieser Hinsicht der normativen Perspektive der Ethik näher.

Die Theorie des Gesellschafts-Charakters, die sich mit der Habitus-Theorie von Bourdieu in vielen Punkten überschneidet, wurde von Fromm selbst im Rahmen zweier umfangreicher und aufwendiger Studien angewendet und geprüft (vgl. EFGA III, Fromm & Maccoby 1970b; 1980a; s. a. Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft 1995). In der Studie zum Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes wurden die Charakterorientierungen der Dorfbewohner mithilfe interpretativer Fragebögen und anderer Methoden untersucht, wobei sich drei Haupttypen des Gesellschafts-Charakters unterscheiden ließen, die jeweils die Deutung nahelegten, dass sie »Anpassungen an bestimmte sozio-ökonomische Bedingungen dar[stellten], nämlich an die Situation des freien Landbesitzers, des landlosen Tagelöhners und des neuen Typs des Unternehmers« (EFGA III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 476). Der vergangene sozio-ökonomische Wandel in dem betreffenden Dorf schien also nicht nur einen Einfluss auf das äußere Verhalten der Dorfbewohner gehabt zu haben, sondern trug aller Wahrscheinlichkeit nach auch zur Ausbildung anderer Charakterorientierungen bei, die mit den veränderten Lebenstätigkeiten in Korrelation standen, wobei »der Charakter des einzelnen seinerseits das Verhalten und seine Auswirkungen innerhalb des Rahmens seiner sozio-ökonomischen Situation beeinflußt« (EFGA III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 476). Weiterhin zeigte sich, dass Personen, »deren Charakter mit ihrer Klassenzugehörigkeit übereinstimmt, [..] gewöhnlich mehr Erfolg [hatten], vorausgesetzt, ihre Klassenzugehörigkeit gibt die Möglichkeit zu einem wirtschaftlichen Erfolg« (EFGA III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 478). Diese Ergebnisse be-

finden sich somit im Einklang mit den grundlegenden Annahmen der Theorie des Gesellschafts-Charakters.

Die Theorie des Individual-Charakters von Fromm weist weiterhin gewisse Überschneidungen mit der *Bindungstheorie* auf, wie sie von John Bowlby entwickelt und später durch Mary Ainsworth erweitert wurde (s. z. B. Ainsworth et al. 1978; Bowlby 1982; 1988). Innerhalb der universitären Psychologie hat die Bindungstheorie inzwischen breite Anerkennung erfahren, auch wenn sie ursprünglich im Kontext der britischen Objektbeziehungstheorie entstanden ist. Aus der Anerkennung für die Bindungstheorie ließe sich also womöglich indirekt auch eine Bestätigung bestimmter grundlegender Annahmen psychoanalytischer Charaktertheorien ableiten. Allerdings hatten sich führende Vertreter der psychoanalytischen Bewegung damals stark von der noch im Entstehen begriffenen Bindungstheorie abgegrenzt. Bowlby vollzog zwar gemeinsam mit anderen Vertretern der britischen Objektbeziehungstheorie die Abkehr von der Freudschen Triebtheorie, ließ sich in der Formulierung einer Alternative jedoch darüber hinaus auch von Erkenntnissen der Ethologie inspirieren, etwa über die eigenständige motivationale Kraft der Prägung auf ein bestimmtes Objekt, wie sie beispielsweise Konrad Lorenz bei Vogelarten erforscht hatte. Da Bowlby zusätzlich noch einen Fokus auf messbares Verhalten, reale Interaktionen und damit verbundene, vorhersagbare kausale Folgen legte, wurde ihm vorgeworfen, sich von dem eigentlichen Kern der Psychoanalyse – dem Intrapsychischen – abgewendet zu haben, weshalb die Bindungstheorie ihren Status als psychoanalytischer Ansatz verloren habe (vgl. Holmes 1993, S. 4; Mitchell 2000, S. 81). Mit der relationalen bzw. intersubjektiven Wende ist jedoch nun innerhalb der Psychoanalyse eine neue Grundlage für die Annäherung an die Bindungstheorie entstanden (vgl. Fonagy et al. 2016, S. 780).

Bowlbys Rede von ›inneren Arbeitsmodellen‹, die sich in Reaktion auf Erfahrungen mit Bezugspersonen in der Kindheit bilden, und die auf Ainsworth zurückgehende Systematisierung verschiedener ›Bindungsstile‹ weisen offensichtliche Überschneidungen mit dem Frommschen Konzept des Individual-Charakters und seiner Unterscheidung verschiedener Charakterorientierungen auf. Auch wenn Fromm terminologisch von der Bindungstheorie abweicht, indem er anstatt der ›Bindung‹ zu Bezugspersonen allgemeiner die ›Bezogenheit‹ in das Zentrum seines Ansatzes stellt, ist in beiden Ansätzen etwas Ähnliches gemeint (vgl. Funk 2014, S. 32 n2; s. a. Bacciagaluppi 2012; 2014). Die verschiedenen Modi der Bindung, die unterschieden werden, lassen sich dabei zwar nicht eindeutig in die von Fromm systematisierten Charakterorientierungen übersetzen. Da die Bindungstheorie von ihrer Anlage her aber nur einen Teil der menschlichen Motivation erklären kann, wäre es durchaus möglich, dass – selbst wenn sich die Bindungstheorie insgesamt als korrekt erweisen würde – die einzelnen

Bindungstypen sich trotzdem als Bestandteile verschiedener Charakterorientierungen verstehen ließen (s. a. Slater 2007, S. 214). Marco Bacciagaluppi hat beispielsweise darauf hingewiesen, dass der vermeidende Bindungsstil – der sich z. B. entwickeln kann, wenn das prägende Erziehungsideal darin besteht, dass das Kind keine Forderungen an die Eltern stellen, sondern deren Anweisungen bedingungslos gehorchen soll – als eine Art Vorform des autoritären Charakters verstanden werden könnte (vgl. Bacciagaluppi 2014, S. 3 f.).

Für eine gewisse Zeit gab es in der universitären Psychologie – und etwas versetzt auch in der Ethik – unter dem Eindruck bestimmter psychologischer Experimente den Trend zu der Annahme, dass der Charakter einer Person sich nicht in relevanter Weise auf das Handeln auswirke, sondern Personen in ihren Handlungen vor allem durch die spezifischen Umstände der Situation selbst bestimmt würden (s. z. B. Thorndike 1903; Hartshorne et al. 1928; Vernon 1964; Hunt 1965; Mischel 1968). Eine solche Position schien, auf die Ethik übertragen, der Tugendethik ihre Grundlage zu entziehen.

Die Vertreter des sogenannten *Situationismus* argumentierten allerdings gegen eine Strohmann-Variante der Tugendethik, die annimmt, es würde ein universell gültiges Set einzelner, unabhängig voneinander funktionierender Tugenden geben – etwa Ehrlichkeit, Mut etc. –, die vom ethischen Akteur mitunter bereits im Kindesalter reflexhaft, spontan und situationenübergreifend mit Verlässlichkeit abgerufen werden, wobei die ethisch ausgezeichnete Antwort auf die Situation bereits feststünde und von der Lebensgeschichte des Individuums unabhängig wäre (s. z. B. Harman 1999; Doris 2002; Harman 2003; s. a. Alfano 2013). Ein solches Tugendverständnis geht jedoch sowohl am dynamischen Charakterbegriff von Fromm als auch an einem stärker intellektualistischen Tugendverständnis vorbei (vgl. Kamtekar 2004, S. 460 f.; Annas 2005, S. 637; Halbig 2013, S. 125 f.). Auch methodisch sind die betreffenden zur Begründung des Situationismus herangezogenen Experimente stark umstritten (s. z. B. Kamtekar 2004, S. 466 n30; Kristjánsson 2008, S. 62 ff.; Alzola 2013, S. 97 f.). Und selbst wenn die situationistische Kritik auf einem richtigen Verständnis der Tugenden basieren würde, würde der Umstand, dass sich solche Tugenden nicht oder nur selten nachweisen lassen, nicht den Ansatz der Tugendethik widerlegen, sondern könnte auch einfach bedeuten, dass wir in einer ethisch defizitären Gesellschaft leben, die die massenhafte Ausbildung von Tugenden praktisch verhindert (vgl. ebd., S. 96 f.; Halbig 2013, S. 127). Es hat sich im Übrigen gezeigt, dass selbst wenn die Mitglieder einer Gesellschaft relativ einheitlich auf eine bestimmte Situation reagieren – also vermeintlich vom Einfluss der Situation überwältigt werden –, die Reaktion der Mitglieder einer anderen Gesellschaft grundlegend verschoben sein kann (vgl. Brown 2016, S. 135).

Rückblickend betrachtet hat sich die Psychologie relativ schnell vom Situationismus abgewendet, da das empirische Material keine derartig einseitigen Schlüsse erlaubt, als wäre entweder nur der Charakter oder nur die Situation für das Ergebnis einer Handlung verantwortlich (vgl. Kenrick & Funder 1988; Flanagan 2009; Halbig 2013, S. 126; Rauthmann 2017, S. 419). Inzwischen zeichnet sich nun ein Konsens ab, dass sowohl die Situation als auch der Charakter in der Interaktion zu unterschiedlichen Ergebnissen führen – dass Situation und Charakter beide in ihrem Zusammenspiel eine Bedeutung für das Ergebnis haben –, sodass Menschen mit unterschiedlichem Charakter nicht in allen Situationen verschieden reagieren, aber dennoch in einem verschobenen Muster, das bestimmte Tendenzen zeigt (vgl. Roberts & Caspi 2001; Fleeson & Noftle 2008; Reis & Agnew 2012). Tatsächlich ist das Ergebnis dieser Debatte mit der dynamischen Charaktertheorie vollständig vereinbar (s. a. Fleeson 2004; Han 2016).

In der jüngsten Zeit haben schließlich auch neue Erkenntnisse der *Kognitionspsychologie* die Voraussetzungen der psychoanalytischen Charaktertheorie gestärkt. Konzentrierte sich die universitäre Psychologie in den 1960er- und 1970er-Jahren unter dem Einfluss des Behaviorismus noch fast ausschließlich auf das sichtbare und messbare Verhalten – wobei die Einbeziehung unbewusster Prozesse zur Erklärung von Handlungen als spekulativ und unwissenschaftlich galt –, kam es hier später zu einer Wende, als sich auch empirisch nachweisen ließ, dass die kognitiven Prozesse, die für das Verhalten relevant sind, zu einem großen Teil nicht bewusst ablaufen (vgl. Westen 1999, S. 1097; Mertens 2008, S. 74 f.; Olds 2012, S. 449 f.). Offensichtlich gilt dies natürlich für wichtige Körperfunktionen, wie den Herzschlag, die völlig außerhalb unserer bewussten Kontrolle sind, oder für routiniertes Verhalten, das wir ausführen können, ohne eigentlich darüber nachzudenken, etwa Klavierspielen oder Autofahren (vgl. ebd.). Eine moderne kognitionspsychologische Unterscheidung, die gewisse Überschneidungen mit den Freudschen Bestimmungen aufweist, ist die Unterscheidung von *expliziter* (bewusster) und *impliziter* (unbewusster) Erinnerung (vgl. Westen & Gabbard 2002a, S. 67–70). Die explizite Erinnerung betrifft die Fähigkeit zur bewussten Erinnerung, etwa von bestimmten Ideen, Fakten oder Episoden. Die implizite Erinnerung wird hingegen nicht bewusst abgerufen, lässt sich aber im Verhalten beobachten. Darunter fallen z. B. routinierte Bewegungsabläufe oder Prozesse der Assoziation.

Die Bedeutung und Tragweite der impliziten Erinnerung ließ sich insbesondere durch sogenannte *Priming*-Experimente empirisch nachweisen. Der Begriff beschreibt eine Art innere Voraktivierung, die bei der Konfrontation mit bestimmten informationellen Gehalten – wie Worten oder Bildern – erfolgt und das nachfolgende Verhalten in einer bestimmten Weise beeinflusst (vgl. Bauer

2015, S. 99). So wurde nachgewiesen, dass nicht nur bewusst wahrgenommene Reize einen unbewussten Einfluss auf das Verhalten haben können, sondern dass dies sogar für subliminale Stimuli gilt (vgl. Olds 2012, S. 450). Dabei können offenbar auch semantische Inhalte – etwa einzelne Wörter, die für einige Millisekunden in einen Film eingeschnitten werden – unbewusst verarbeitet werden (vgl. Eagle 2018a, S. 89). Solche Effekte traten auch bei Menschen mit beschädigtem Kurzzeitgedächtnis auf (vgl. Kihlstrom 2010, S. 595). Durch eine Aufklärung über das erfolgte *Priming* oder eine Sensibilität aufseiten des Subjekts gegenüber der Wirkung der betreffenden Signale scheint es jedoch möglich zu sein, die Wirkung vieler *Priming*-Ereignisse aufzuheben (vgl. Bauer 2015, S. 100 f.).

Die besagten Befunde – die ich in dieser Darstellung hier nur andeuten kann – bestätigen zwar noch nicht das spezifische Freudsche Verständnis eines *dynamischen* Unbewussten, wonach also bestimmte Inhalte verdrängt werden, die sozial nicht erwünscht oder mit Ängsten verbunden sind, sodass auf diese Weise eine Art *motiviertes* Vergessen stattfindet, das über Abwehrmechanismen aufrechterhalten werden muss (vgl. Kihlstrom 2010, S. 595; Olds 2012, S. 450; Eagle 2018a, S. 90). Möglicherweise ließe sich das Verständnis des dynamischen Unbewussten in Reaktion auf die modernen Erkenntnisse aber anpassen oder umdeuten, sodass sich der Fokus von der unbewusst motivierten Verdrängung beispielsweise auf die Unfähigkeit verlagern würde, bestimmte unbewusste Inhalte auszuformulieren oder abzurufen (vgl. ebd.). Eine ethisch bedeutsame Charaktertheorie ließe sich ja selbst dann noch vertreten, wenn Menschen ausschließlich in ihrer Kindheit Dinge ›vergessen‹ würden (anstatt sie zu verdrängen), sie aber in gerade dieser Zeit in bedeutender und langfristiger Weise ›geprimed‹ wurden und die Einsicht in diesen Prozess neue Handlungsmöglichkeiten erschlösse.

Eine weitere wichtige Voraussetzung für die Vertretbarkeit der Frommschen Charaktertheorie, nämlich die herausgehobene Bedeutung der Erfahrungen in der Kindheit, kann inzwischen mit Bezug auf die *Neurobiologie* erklärt werden. So hat man herausgefunden, dass sich etwa fünf Sechstel des Gehirns in den ersten 18–24 Monaten nach der Geburt entwickeln (vgl. Bolten 2009, S. 67). Interessanterweise werden dabei, wie Gerald Hüther schreibt,

> nicht nur viel mehr Nervenzellen bereitgestellt, sondern auch deutlich mehr Fortsätze, Kontakte und Verschaltungen zwischen diesen Nervenzellen aufgebaut als das, was davon nach der Pubertät noch übrig bleibt. Stabilisiert und als funktionale Netzwerke etabliert werden von diesen anfänglich bereitgestellten Überangeboten nur diejenigen neuronalen Verschaltungsmuster, die während der Phase der Hirnentwicklung immer wieder aktiviert, also regelmäßig genutzt werden. (Hüther 2012, S. 45)

Dementsprechend prägen die frühen Erfahrungen in der Kindheit einen Menschen in besonderer Weise, weil durch sie Muster und Verschaltungen in der eigenen Gehirnstruktur gebildet werden, auf denen das Individuum in seinen späteren Entwicklungsphasen aufbauen muss, während nicht benutzte Verbindungen verkümmern (vgl. Hüther 2012, S. 57 f.). Dieser Prozess der Bildung der Persönlichkeit in der frühen Kindheit verläuft, wie Gerhard Roth schreibt,

> *selbst-stabilisierend* und wird entsprechend zunehmend resistent gegen spätere Einflüsse. Das bedeutet nicht, dass man als älterer Jugendlicher und Erwachsener nicht mehr in seiner Persönlichkeit verändert werden kann, es bedeutet aber, dass der *Aufwand,* der hierzu nötig ist, *immer größer* und die Methoden, dies zu erreichen, *immer spezifischer* werden müssen. (Roth 2017, S. 15)

Auch wenn sich, wie Hüther schreibt, »Nervenzellen nach der Geburt nicht mehr teilen (bis auf wenige Ausnahmen), [..] sind [sie] jedoch zeitlebens in der Lage, ihre komplexen Verschaltungen an neue Nutzungsbedingungen anzupassen« (Hüther 2013, S. 11). Dabei wird auch hier von Neurobiologen der prägende Einfluss der faktischen sozialen Beziehungen auf die Gehirnentwicklung hervorgehoben (s. z. B. Bauer 2006, S. 33 f.; Hüther 2012, S. 44).

Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich also, dass wir gute Gründe für die Annahme haben, dass a) ein Großteil der psychischen Prozesse, die unser Handeln bestimmen, unbewusst abläuft, b) die Beziehungserfahrung in der Kindheit in besonderer Weise verinnerlicht wird und c) die jeweilige, sich unterscheidende Form dieser Verinnerlichung das Verhalten und Erleben des Erwachsenen unbewusst strukturiert. Auch wenn die spezifische Systematisierung dieser Formen der Verinnerlichung anhaltender Gegenstand der Forschung ist, können die zentralen Voraussetzungen der Frommschen Charaktertheorie damit, nach allem was wir wissen, als wissenschaftlich fundiert gelten. Die Bestätigung dieser Voraussetzungen reicht jedoch für das hier verfolgte Unternehmen, die Bewertungsstruktur der kritischen Theorie der Tugendethik *exemplarisch* auszuführen, vollkommen aus, da Unterschiede in der Systematisierung der betreffenden Charakterorientierungen nur den konkreten Inhalt der ethischen Forderungen, nicht aber ihre allgemeine Struktur betreffen würden. Nach dieser Vorbemerkung können wir uns nun der systematischen Diskussion über die Anwendbarkeit des Modells der dialektischen Teleologie auf menschliche Lebensformen zuwenden.

7.2 Zum Verhältnis von Charaktertheorie, Tradition und Reflexion

Um in die systematische Diskussion einzutreten, bietet es sich an dieser Stelle an, zunächst auf das Verständnis der Reflexion bei Erich Fromm zurückzukommen, das wir in der Darstellung seiner Charaktertheorie noch ausgeklammert hatten.

Die Überlegungen von Alasdair MacIntyre zur Reflexion über die Rangordnung der eigenen Begehren und zum Verständnis der Beziehung von Rationalität und Tradition können im Anschluss daran in unsere Diskussion einfließen. Auf diese Weise lassen sich unsere beiden Ausgangspunkte in der Darstellung der Besonderheiten menschlicher Lebensformen auf eine gemeinsame Linie bringen, wenn auch unter dem Vorrang der Frommschen Charaktertheorie, der ich hier die Überlegungen MacIntyres unterordne.

Die Charaktertheorie von Fromm nimmt, wie wir gesehen hatten, an, dass der Mensch im Zuge seiner Charakterentwicklung eine bestimmte Bezogenheit auf die Welt und andere Menschen ausbildet, die unbewusst sein Denken, Fühlen und Handeln strukturiert (s. Kap. 6.1.2). Man kann den einzelnen Charakterzug dabei auch als eine Leidenschaft *(passion)* und die Charakterorientierung als ein ›System von Leidenschaften‹ verstehen (vgl. EFGA VII, 1973a, S. 204, 229 f., 335; XII, 1992h [1975], S. 384), wobei ich die besagten Begriffe im Folgenden miteinander austauschbar verwende. Da die Fähigkeit zur Rationalität vom Denken abhängt, berührt die Frommsche Charaktertheorie an dieser Stelle die Frage nach der Beziehung von Leidenschaften und Rationalität, die innerhalb der Ethik schon immer eine der zentralen Streitfragen gewesen ist. Die großen systematischen Optionen, die sich als Antwort auf diese Frage herausgebildet haben, lassen sich im Folgenden als Abgrenzungsfolie verwenden, um die Position von Fromm im ethischen Diskurs zu verorten.

Dabei scheint es mir sinnvoll, in der Anlage unserer Systematik zur Aufschlüsselung der möglichen Optionen, wie sich die Beziehung von Leidenschaften und Rationalität deuten lässt, drei Achsen zu unterscheiden. Die erste, *epistemische* Achse betrifft die Frage, ob ein Akteur unabhängig von seinem eigenen System der Leidenschaften mit seinem Intellekt erkennen kann, was von ihm ethisch gefordert ist, oder ob die Fähigkeit dazu abhängig ist vom Vorhandensein eines ganz bestimmten Systems der Leidenschaften. Die zweite, *motivationale* Achse betrifft die Frage, ob ein Akteur, der ein bestimmtes System der Leidenschaften besitzt, von seiner intellektuellen Einsicht in das, was von ihm ethisch gefordert ist, motiviert werden kann oder nicht. Und die dritte, *normative* Achse betrifft die Frage, ob die Inhalte, die für einen bestimmten Akteur normativ ausgezeichnet sind, unabhängig von dessen eigenem System der Leidenschaften existieren oder ob sie davon abhängig sind. Da die Verortung auf einer dieser Achsen bereits Einfluss auf die Möglichkeit zur Verortung auf den anderen Achsen hat und dementsprechend bestimmte Kombinationen gar nicht sinnvoll sind, können wir uns hier auf die Darstellung von vier großen systematischen Optionen beschränken, die ich in loser Anlehnung an verschiedene Klassiker der Philosophiegeschichte benenne (s. a. Wallace 1990; Cullity & Gaut 1997):

1. *Kantianismus (starker Rationalismus):* Ein Mensch kann unabhängig von seiner Charakterorientierung durch seinen Intellekt bzw. seine Fähigkeit zur Rationalität erkennen, was ethisch geboten ist (epistemische Achse). Diese intellektuelle Erkenntnis kann dabei stärkere motivationale Kraft entfalten als seine bestehenden Leidenschaften. Seine Rationalität ermöglicht es dem Akteur also, gegen sein ursprüngliches System der Leidenschaften zu handeln (motivationale Achse). Die Inhalte, die für einen Akteur normativ ausgezeichnet sind, sind völlig unabhängig vom System der Leidenschaften dieses Akteurs (normative Achse).
2. *Aristotelischer Intellektualismus (schwacher Rationalismus):* Anders als beim Kantianismus ist die Fähigkeit, die für einen Akteur gültigen normativen Inhalte zu erkennen, beim aristotelischen Intellektualismus abhängig davon, ob man eine tugendhafte oder lasterhafte Charakterorientierung besitzt (epistemische Achse). Der lasterhafte Charakter ist also nicht in der Lage, mit seinem Intellekt zu erkennen, was die für ihn gültigen normativen Inhalte sind, und kann folglich auch keine Motivation entwickeln, um diese Inhalte in seinem Leben gezielt zu verfolgen. Der tugendhafte Charakter hat jedoch nicht nur Einsicht in die für ihn gültigen normativen Inhalte, sondern weist zugleich entsprechende Leidenschaften auf, die empfänglich sind für die ethischen Forderungen. Dementsprechend handelt der tugendhafte Charakter auch nicht gegen sein eigenes System der Leidenschaften. Vielmehr spezifiziert er mit seiner Rationalität das Ziel seiner Leidenschaften und richtet sie auf diese Weise an diesen Zielen aus (motivationale Achse). Wie beim Kantianismus existieren die für einen Akteur gültigen normativen Inhalte völlig unabhängig von den Leidenschaften dieses Akteurs (normative Achse).
3. *Aristotelischer Humeanismus (schwacher Anti-Rationalismus):* Wie beim aristotelischen Intellektualismus ist auch beim aristotelischen Humeanismus die Erkenntnis der normativen Inhalte abhängig vom Vorhandensein einer tugendhaften oder lasterhaften Charakterorientierung (epistemische Achse). Anders als beim aristotelischen Intellektualismus stehen die Ziele der Leidenschaften aber auch beim Tugendhaften bereits fest und lassen sich nicht durch intellektuelle Aktivität oder die Fähigkeit zur Rationalität neu ausrichten (motivationale Achse). Da die Ziele der Leidenschaften des tugendhaften Charakters aber bereits (etwa durch entsprechende Erziehung im Kindesalter) auf die für ihn gültigen normativen Inhalte ausgerichtet sind, muss die Rationalität diese Rolle, die Ziele der Leidenschaften in ethischer Hinsicht zu spezifizieren, bei ihm aber auch gar nicht erfüllen. Dem Intellekt bzw. der Rationalität kann in diesem Fall nur noch eine schwächere Aufgabe zukommen, nämlich die besten Mittel auszuwählen, um die von der eigenen Charakterorientierung gesetzten Ziele zu realisieren. Insofern die Verfolgung der Ziele der Leidenschaf-

ten des Tugendhaften im Unterschied zum Lasterhaften zum Gedeihen führt, sind die für einen Akteur gültigen normativen Inhalte unabhängig von seinen eigenen Leidenschaften (normative Achse).

4. *Reiner Humeanismus (starker Anti-Rationalismus):* Anders als bei den bisher genannten systematischen Optionen sind die für den Akteur gültigen normativen Inhalte dem reinen Humeanismus zufolge abhängig von seinen eigenen Leidenschaften (normative Achse). Der ethische Ausgangspunkt ist also immer das eigene, bereits bestehende System der Leidenschaften, wobei die optimale Verfolgung der Ziele dieses Systems der Leidenschaften für den Akteur ethisch ausgezeichnet ist. Auch hier kann der Intellekt das eigene System der Leidenschaften also nicht neu ausrichten, sondern er kann nur, wie beim aristotelischen Humeanismus, die besten Mittel zur Realisierung der Ziele der eigenen Charakterorientierung auswählen (motivationale Achse). Auch die Erkenntnis der Inhalte, die für einen ethischen Akteur normativ ausgezeichnet sind, hängt folglich von seinem eigenen System der Leidenschaften ab (epistemische Achse).

Ob diese systematischen Optionen, die hier zum Zwecke der Diskussion zugespitzt formuliert worden sind, wirklich exegetisch den Positionen von Kant, Aristoteles und Hume entsprechen, lässt sich sicherlich in allen Fällen begründet bezweifeln (s. z. B. Dahl 1984; Persson 1997; Louden 2002; J. Moss 2014). So oder so haben Kant, Aristoteles und Hume die Anhänger der entsprechenden systematischen Optionen jedoch inspiriert, wobei in diesem Zuge neue Versuche der theoretischen Begründung und Verteidigung dieser Optionen entstanden sind. Ob man die oben dargestellten Optionen also berechtigterweise als Kantianismus, Humeanismus und Aristotelismus bezeichnen kann oder ob man beispielsweise lieber korrekter von einem Neo- oder Pseudo-Humeanismus sprechen oder ganz andere Bezeichnungen wählen sollte, ist für unsere Diskussion nicht entscheidend.

In jedem Fall teilt Fromm auf der epistemischen Achse die Position, die hier als aristotelisch charakterisiert worden ist, dass also der epistemische Zugang eines Akteurs zu den Inhalten, die für ihn normativ ausgezeichnet sind, abhängig von seiner Charakterorientierung verstellt sein kann. Schließlich wird das, was die betreffende Person mit ihrem Intellekt überzeugend finden kann, bereits durch den eigenen Charakter bestimmt. Fromm schreibt:

> Personen mit unterschiedlichen Charakterstrukturen werden sich jeweils für das ihrem Charakter entsprechende Wertesystem entscheiden. So wird der Biophile, der das Leben liebt, sich für die biophilen Werte, und der Nekrophile wird sich für die nekrophilen Werte entscheiden. Die Dazwischenstehenden werden einer klaren Entscheidung aus dem Weg gehen, oder sie werden sich schließlich für die in ihrer Charakterstruktur dominierenden Kräfte entscheiden. Es

wäre praktisch nicht viel gewonnen, wenn einer mit objektiven Gründen beweisen könnte, daß eine bestimmte Wertstruktur allen anderen ›überlegen‹ sei; denn für alle, die jene Wertstruktur nicht für ›überlegen‹ halten, weil sie den in ihrer eigenen Charakterstruktur verwurzelten Ansprüchen widerspricht, wäre ein solcher objektiver Beweis nicht zwingend. (EFGA IV, 1968a, S. 328 f.; s. a. EFGA II, 1947a, S. 146)

Auf der normativen Achse vertritt Fromm die Position, dass die produktive Charakterorientierung als das Ziel jedes menschlichen Lebens gelten kann, weil sie die optimale Lösung für die existentiellen Widersprüche ist. Folglich stellt die produktive Charakterorientierung einen normativ ausgezeichneten, ethischen Inhalt dar, der unabhängig von den Leidenschaften des Akteurs bestimmt werden kann und sich heranziehen lässt, um tugendhafte und lasterhafte Charakterorientierungen zu unterscheiden (s. Kap. 6.1.3).

Wenn wir uns nun der motivationalen Achse zuwenden, dann scheint es so zu sein, dass selbst wenn ein Akteur im Modell von Fromm kontrafaktisch intellektuelle Einsichten in das erlangen könnte, was ethisch geboten wäre, diese Einsichten dennoch nicht per se motivational wirksam werden würden. Hierfür müssten diese Einsichten an die eigenen Charakterstrebungen – das eigene System der Leidenschaften – anschließen können (vgl. Funk 2016, S. 3). In dieser Hinsicht steht Fromm, zumindest auf den ersten Blick, der Position des Humeanismus näher als der des Intellektualismus. Die intellektuelle Einsicht in die eigene Gefühls- und Gedankenwelt ermöglicht einem Menschen nach Fromm zwar,

die Sackgassen zu erkennen, in die er sich verirrt hat. Er begreift, weshalb die Versuche, mit denen er sein Problem lösen wollte, zum Scheitern verurteilt waren. Damit wird aber lediglich der Weg für die nach psychischer Gesundheit und nach Glück strebenden Kräfte freigelegt, so daß sie den Kampf aufnehmen und wirksam werden können. Eine nur intellektuelle Einsicht reicht tatsächlich nicht aus; die therapeutisch wirksame Einsicht muß eine Einsicht aus Erfahrung sein, bei der die Kenntnis von sich selbst nicht nur intellektueller Art ist, sondern auch affektiver. (EFGA II, 1947a, S. 141)

Das heißt, ein motivational wirksamer intellektueller Gehalt muss die Leidenschaften des Menschen, die auf die Überwindung des Leidens oder auf die Realisierung des eigenen Glücks zielen, mobilisieren bzw. ansprechen. Bloß intellektuelle Einsichten in die für einen Akteur gültigen normative Inhalte ohne Anbindung an die bereits bestehenden Leidenschaften erzeugen im Modell von Fromm von sich aus noch keine neuen Leidenschaften – sie sind auch nicht in der Lage, sie zu modifizieren –, sondern sie stehen als bloße (Wunsch-)Phantasien oder Tagträume neben dem eigentlichen Motivationssystem. Dabei gilt, dass sich auch der tugendhafte, produktive Charakter an den Zielen ausrichtet, die durch sein System der Leidenschaften gesetzt sind. Der produktive Charakter hat jedoch den ethischen Vorzug, weil die Ziele seines Systems der Leidenschaften zum Gedeihen führen. Auch er kann sein System der Leidenschaften nicht durch die Einsicht

in eine Vernunft, die völlig unabhängig von seinem System der Leidenschaften bestehen würde, neu ausrichten, dies ist für ihn aber auch gar nicht nötig.

So besehen liegt es nahe, dass Fromm eigentlich die dritte Option – den aristotelischen Humeanismus – vertritt. Allerdings befinden wir uns an dieser Stelle in einer besonderen Situation, da wir in der Diskussion seiner Ethik die Argumentation, dass die Ausbildung der produktiven Charakterorientierung das eigentliche Telos des Menschen darstellt, bereits verworfen haben und in der Folge an einen neuen Unterbau, das Modell der dialektischen Teleologie, anschlussfähig gemacht haben (s. Kap. 6.1.3). In diesem neuen Modell hängt der ethische Maßstab für einen Akteur immer auch von seinem eigenen System der Leidenschaften ab, das in die Interaktion von Individuum und Umwelt, die in den Fokus der ethischen Bewertung rückt, hineinspielt. Das Vorhandensein einer produktiven Charakterorientierung ist jedoch keine notwendige Voraussetzung dafür, dass sich diese Interaktion als Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen deuten lässt. Damit droht die Position von Fromm aber, wenn sie vorher noch in das Lager des aristotelischen Humeanismus gefallen sein mag, in das Lager des reinen Humeanismus abzurutschen, da wir auf diese Weise keinen vom System der Leidenschaften völlig unabhängigen Maßstab mehr hätten, um tugendhafte und lasterhafte Charakterorientierungen zu unterscheiden.

Dieser erste Versuch, die Position von Fromm in unsere bisherige Aufschlüsselung der systematischen Optionen einzugliedern, scheint mir jedoch wesentliche Momente seiner Position außer Acht zu lassen, sodass uns diese Optionen im Folgenden tatsächlich nur als Abgrenzungsfolie dienen können. Ich will also nun auf die Momente bei Fromm eingehen, die ihn von jener stark anti-rationalistischen Position, die wir reiner Humeanismus genannt haben, entfernen, hin zu einer Position, die zumindest schwach rationalistische Momente aufweist, ohne dass es dabei aber zu einer direkten Übernahme der Position des aristotelischen Intellektualismus kommen müsste. Der große Unterschied von Fromm zu der Position des reinen Humeanismus – wenn auch wohl nicht unbedingt zu Hume (vgl. Dees 1997) – leitet sich daraus ab, dass Fromm zufolge das eigene System der Leidenschaften durch einen inneren Konflikt gekennzeichnet sein kann. Dieser Konflikt ermöglicht es dem Akteur, mit seinem Intellekt das bestehende, konfligierende System der Leidenschaften zu transzendieren und begründet zu modifizieren. Die dabei wirksamen Gründe kann er jedoch nicht aus einem Raum entnehmen, der irgendwie unabhängig von ihm bestehen würde, sondern er kann sie nur aus seinem eigenen inneren Konflikt ableiten, der auf eine Lösung abzielt. Diese Position will ich im Folgenden genauer darlegen.

Zweifellos gibt es bei Fromm einen strukturellen Vorrang der Leidenschaften bzw. der Charakterorientierung, insofern das, was man für vernünftig hält und was einen motiviert, zunächst von der ursprünglichen Charakterorientierung ab-

hängt, die man unbewusst in der Kindheit, also vor dem Einsetzen der bewussten Reflexion, ausgebildet hat. Dieses System der Leidenschaften ist im Modell von Fromm jedoch kein einheitlicher, in sich geschlossener, unerschütterlich feststehender Block. Vielmehr haben wir bereits gesehen, dass der Charakter einer Person in der Regel eine Mischung aus verschiedenen Charakterorientierungen darstellt, von denen jedoch eine dominiert (s. Kap. 6.1.2). Diese Konstellation ermöglicht also prinzipiell das Auftreten eines Konflikts im eigenen System der Leidenschaften. Selbst wenn die Gesamtpersönlichkeit tendenziell auf die Integration der widerstrebenden Leidenschaften in ein Ganzes abzielt – auf eine einheitliche Ausrichtung bzw. ›Orientierung‹ –, scheint dieser Prozess der Vereinheitlichung nicht vollkommen harmonisch zu verlaufen. Zumindest in bestimmten Situationen kann dieser Konflikt im System der Leidenschaften zur Geltung kommen, sodass das Individuum mit einer echten Wahl – mit verschiedenen Handlungsoptionen – konfrontiert wird, die der Stärke der miteinander konfligierenden Charakteranteile entsprechen (vgl. EFGA II, 1964a, S. 253). Besonders relevant ist hierbei der Konflikt zwischen produktiven und nicht-produktiven Charakteranteilen. Auch wenn ein Mensch eine dominant nicht-produktive Charakterorientierung aufweist, können Inhalte der produktiven Charakterorientierung aufgrund der Kanalisierung der menschlichen Entwicklung in diese Richtung zum Bewusstsein kommen, wenn die produktiven Kräfte in einem Menschen noch stark genug sind (s. a. EFGA IV, 1955a, S. 191 f.). In diesem Fall »kämpfen die lebensfördernden Kräfte eines Menschen gegen die destruktiven und bösen Impulse« (EFGA II, 1947a, S. 144), sodass eine echte Umkehr möglich wird. Das Auftauchen dieses Konflikts kann dabei durch die Reibung von Individuum und Umwelt stimuliert werden, etwa wenn die Routinen des Individuums durch einen Wandel der gesellschaftlichen Umwelt durchbrochen werden oder wenn sich das Individuum seiner Abweichung vom Gesellschafts-Charakter bewusst wird. Die betreffenden Energien, die in einer solchen Auseinandersetzung am Werk sind, scheinen im Übrigen keine völlig fixe Stärke aufzuweisen – ansonsten würde sich die stärkere Tendenz immer durchsetzen, sodass die schwächere niemals sichtbar wäre –, sondern unterliegen offenbar gewissen Schwankungen.

Die zentrale Rolle für einen Wandel der eigenen Charakterorientierung spielt dabei das Leiden (vgl. EFGA XII, 1991c [1964], S. 253). An der Wurzel eines solchen Leidens steht im Modell von Fromm in der Regel irgendeine Variante des Problems, die eigene Isolation zu überwinden (s. a. EFGA XII, 1992g [1959], S. 224). Fromm zufolge sind »[s]ämtliche Leidenschaften und Begierden des Menschen – normale, neurotische oder psychotische – [..] Versuche des Menschen, seinen immanenten Widerspruch zu lösen« (EFGA XII, 1990f [1969], S. 32). Die Abweichung vom Gesellschafts-Charakter oder die Reibung mit der gesellschaftlichen Umwelt konfrontiert das Individuum mit seiner möglichen Isolation, woraus sich eine

leidvoll erlebte Spannung ergibt. Auch der innere Konflikt zwischen verschiedenen Charakteranteilen kann die Angst erzeugen, das Problem, sich zur Welt in Beziehung setzen zu müssen, nicht wirklich gelöst zu haben. Das Bewusstwerden dieses Leidens erzeugt eine Art Überschussenergie, die zumindest punktuell ausgenutzt werden kann, um Änderungen anzustoßen, die die bisherigen Muster der Problemlösung übersteigen. Ohne dass das Individuum auf eine solche Überschussenergie zugreifen könnte, könnte die Psychoanalyse als Therapieform auch überhaupt nicht funktionieren, sondern das Individuum wäre für immer – egal wie sehr man versuchen würde, durch stimulierende Umweltbedingungen seine Reflexion in eine andere Richtung zu lenken – in seiner einmal eingeschlagenen Charakterorientierung gefangen und könnte durch die eigene Reflexion immer nur tiefere, immer stärker verschleierte Ausdrucksweisen der eigenen Charakterorientierung annehmen. Besonders erfolgversprechend ist die Situation des reflektierenden Akteurs, wenn er sich nicht nur seines Leidens bewusst wird, sondern auch die Kräfte erkennt, die die Ursachen seines Leidens sind und die ihn hinter seinem Rücken angetrieben haben (s. a. EFGA II, 1964a, S. 264). Das Individuum kann in diesem Fall sein eigenes System der Leidenschaften modifizieren, unter Bezugnahme auf Gründe, die ihm dieses System selbst zur Verfügung stellt.

Allerdings sind die neuen Möglichkeiten, die aus der Reflexion entstehen, selbst wenn man auf eine solche Überschussenergie zugreifen kann, weiterhin begrenzt. Der Akteur kann durch die Einsicht in sein Leiden und dessen Ursachen womöglich vorübergehend aus seinen überkommenen Routinen ausbrechen bzw. sich der wandelnden Umwelt anpassen. Damit es jedoch zu einer nachhaltigen Änderung und nicht zu einem Rückfall in alte Muster kommt, darf diese Einsicht nicht rein intellektuell bleiben, sondern muss sich in eine neue Gesamtantwort übersetzen und dabei eine affektive Dimension entfalten (vgl. EFGA IX, 1962a, S. 99). Um diese nachhaltige, tiefgreifende Änderung zu erlangen, braucht es in der Regel auch externe, unterstützende Bedingungen, die die reguläre Lebenspraxis des Akteurs – die früher noch die neurotischen Züge reproduziert hat – ebenfalls in diese Richtung verändern (vgl. EFGA IV, 1955a, S. 192; XII, 1991f [1962], S. 160). Eine leidenschaftslose Reflexion ohne eigenes Leiden, ohne Spannung in der Auseinandersetzung mit der Umwelt, wird so besehen kaum in der Lage sein, irgendwelche grundlegenden Änderungen im eigenen Leben anzustoßen, sondern wäre dazu verdammt, abstraktes Wunschdenken zu bleiben.

Hinter der oberflächlich auf einen Lebenswandel abzielenden Reflexion des Akteurs kann sich natürlich unbewusst wieder das ursprüngliche System der eigenen Leidenschaften durchsetzen, wenn die wahren Ursachen des Leidens nicht wirklich erkannt wurden. Das alte System positioniert sich dann hinter

den oberflächlichen Änderungen neu und sucht sich einen anderen Ausdruck, erzeugt aber weiterhin die gleiche, grundsätzliche Problematik, sodass es im Laufe der Zeit – nach einer ersten Beruhigung über den erfolgten Wandel – wieder zu einer Zunahme von Spannung kommt (s. a. EFGA XI, 1989c [1971], S. 349 f.; XII 1991d [1974], S. 277 f.). Die psychoanalytische Situation versucht ja gerade, künstlich eine Situation zu simulieren, in der es dem Patienten gelingen kann, durch die Schaffung günstiger Bedingungen auf diese Überschussenergie zuzugreifen, die aus dem Bewusstwerden seines Leidens entsteht, und nachhaltige Änderungen in seinem Leben anzustoßen, indem sie die Tendenz des Charakters, sich hinterrücks wieder durchzusetzen, aufdeckt und die Reflexion auf die wahren Ursachen des Leidens hinlenkt (s. a. EFGA XII, 1990f [1969], S. 29). Eine vorschnelle, oberflächlich bleibende Beseitigung des Leidens des Patienten, die die Ursachen des Problems nicht berührt, kann dementsprechend für den therapeutischen Prozess sogar nachteilhaft sein, weil die aus dem Bewusstwerden über das Leiden entstehende Überschussenergie dann für die analytische Arbeit nicht mehr in ausreichendem Maße zur Verfügung steht (vgl. EFGA XII, 1991c [1964], S. 253).

Weiterhin muss der Akteur in seinem Wandlungsversuch an schon bestehende, latent vorliegende Anteile seines Charakters anknüpfen können. Ein vollständig nicht-produktiver Charakter hätte in der Konzeption von Fromm wohl nicht mehr diese Freiheit, sich aus diesem inneren Konflikt heraus – oder durch einen äußeren Konflikt, der sich in einen inneren übersetzt – zu ändern, hätte kein reflexives Überschusspotential mehr und wäre tatsächlich in seiner bestehenden Ausrichtung für immer gefangen (vgl. EFGA II, 1964a, S. 245). Nur in dieser Sondersituation – die aber in gewisser Weise fiktiv und konstruiert ist (s. a. EFGA VII, 1973a, S. 240 n32) – würde die Position von Fromm also in einen stark antirationalistischen, reinen Humeanismus verfallen.

Die intellektuelle Fähigkeit des Menschen setzt also, um motivationale Wirksamkeit erlangen zu können, die Anbindung an die eigene Bezogenheit auf die Welt voraus. Das Entstehen völlig neuer intellektueller Möglichkeiten ist dabei angewiesen auf eine Verschiebung im Konflikt bzw. der Stärke der konfligierenden Anteile im Muster dieser Bezogenheit, das in Auseinandersetzung mit der Umwelt erzeugt wird. Dennoch kann sich in der Folge einer solchen Verschiebung ein Wechselspiel von Intellekt und Leidenschaften ergeben, insofern der Intellekt nach geeigneten Mitteln und Wegen suchen kann, um die aus dem Konflikt überschießenden Ziele zu realisieren. Im Unterschied zur Position des reinen Humeanismus kann sich dieser Intellekt, mit einem neuen Ziel ausgestattet, jedoch auch gegen bereits bestehende Leidenschaften richten, wird also zu einem Teil in der Auseinandersetzung zwischen den Leidenschaften. Die Vernunft ist dementsprechend mehr als bloß ein Sklave eines einzigen Herren. Sie wird sozusagen, um im

Bild zu bleiben, von mehreren Herren mit unterschiedlicher, schwankender Autorität in verschiedene Richtungen geschickt. In dieser Konfliktsituation kann der Akteur über seinen Intellekt jedoch auch eine Richtung einschlagen, die nicht einfach den Mittelweg darstellt. In bestimmten Situationen mag es ihm sogar möglich sein, sich der Autorität eines dieser Herren nach und nach zu entziehen und auf diese Weise auf seine Absetzung hinzuwirken. In einer stärker aristotelischen Terminologie könnte man auch sagen, dass der Charakter in unserem Modell den ›Startpunkt‹, die ›ersten Prinzipien‹, und damit auch bis auf Weiteres die Ziele vorgibt, um deren Realisierung unsere praktische Klugheit kreist (vgl. EN VI.13, 1144a 31–36). Wenn diese ersten Prinzipien – die Tendenzen der eigenen Bezogenheit – jedoch miteinander konfligieren, entsteht eine Überschussenergie, die der Akteur nutzen kann, um mit seinem Intellekt neue Ziele zu formulieren, die unter vorteilhaften Bedingungen wiederum zur Annahme neuer erster Prinzipien führen, an denen sich dann wiederum die intellektuelle Aktivität ausrichtet usw.

Die frommianische Position gesteht dem Intellekt also größere Möglichkeiten zu als die von uns unterschiedenen Varianten des Humeanismus. Es geht ihr nicht einfach bloß um die Befriedigung des ursprünglichen Systems der Leidenschaften eines Akteurs – selbst wenn dieses erst einmal der gegebene Ausgangspunkt ist –, sondern sie geht von der inneren Spannung in diesem System aus und zielt von dort auf seine Transformation, hin zu einem der Umwelt angemesseneren Modus der Spannungsaufhebung. Die Position von Fromm dringt in diesem Zuge allerdings auch nicht zu einem freischwebenden Intellektualismus vor. Die Reflexion kann das bestehende System der Leidenschaften zwar in bestimmten Momenten transzendieren, sich aber nicht vollkommen davon loslösen, sondern fällt entweder in das alte System der Leidenschaften zurück oder hebt den inneren Konflikt in einem neuen System der Leidenschaften auf, das wiederum einen strukturellen Vorrang vor der zukünftigen eigenen intellektuellen Aktivität hat.

In keinem Fall erreicht der ethische Akteur in diesem Verfahren also eine Warte, die neutral oder desinteressiert wäre. Selbst wenn ein Akteur oberflächlich eine neutrale, desinteressierte Haltung an den Tag legt, ist auch diese niemals losgelöst von seinem existentiellen Interesse, sich zur Welt in Beziehung zu setzen. Die betreffende Haltung kann beispielsweise Ausdruck einer Marketing-Orientierung sein, die das Problem, sich zur Welt in Beziehung zu setzen, dadurch löst, dass sich der Akteur nicht wirklich auf sie einlässt, sondern eine durch Gleichgültigkeit ausgezeichnete Distanz wahrt (s. a. EFGA II, 1947a, S. 74). Auch der produktive Charakter hat keine Position der reinen, neutralen Vernunft erlangt, sondern eine Position, die von der Erhaltung und Entfaltung des Lebens leidenschaftlich attrahiert ist, auch wenn er die Wirklichkeit nicht mehr aufgrund seiner eigenen Ängste oder seines eigenen Narzissmus entstellen muss (vgl. EFGA II, 1947a, S. 68). Rainer Funk schreibt hier sehr treffend, dass in der Theorie von Fromm

> kein Denken, keine Vernunft, auch wenn sie noch so abstrakt ist, unabhängig ist von einer psychosozialen Disponiertheit durch den Charakter. Dies bedeutet nicht, daß Denken und philosophische Vernunft nichts anderes seien als ein Derivat oder Epiphänomen des Charakters, aber doch so viel, daß es keine Erkenntnis ohne Interesse gibt, weil philosophische Vernunft und Charakter in einer wechselseitigen Abhängigkeit stehen. (Funk 1984, S. 87 f.)

Dies mag sich beim produktiven Charakter darin äußern, dass er beispielsweise bei der Lektüre eines Textes die subtilen Tendenzen für eine humanistische, lebensbejahende Lesart stärker wahrnehmen wird als andere Charaktere und sie womöglich sogar für das einzig Interessante an dem Text halten wird. Deutlich sieht man dies im Übrigen an Fromms eigener Interpretation des Alten Testaments (s. z. B. EFGA VI, 1966a). Eben weil der produktive Charakter aber nicht dazu gezwungen ist, die Position des Anderen aufgrund seines eigenen Narzissmus oder seiner eigenen Ängste zu verzerren, kann er sich prinzipiell auf den Anderen einlassen, wie er wirklich ist. Auch wenn der produktive Charakter sich auf diese Weise noch am ehesten einem ›objektiven‹ Verständnis annähert, ist dabei die Selbsterkenntnis und die Erkenntnis des Anderen wechselseitig miteinander verknüpft (vgl. EFGA XII, 1992g [1959], S. 220 f.; 1991d [1974], S. 300 f.).

Auch die Reflexion auf den Zusammenhang von Charakter und Reflexion selbst, die das ganze Unternehmen auf eine Metaebene führt, ist im Übrigen nur vor dem Hintergrund einer bestimmten Tradition und einer bestimmten an der Welt und ihren Zusammenhängen interessierten Charakterorientierung zugänglich. So wird ein stark autoritärer Charakter kaum verstehen können, dass sich ethische Maßstäbe im Modell der kritischen Theorie der Tugendethik nicht gesetzesartig von einer einzigen Autorität, einer einzigen Instanz – wie der Vernunft an sich oder einem göttlichen Herrscher –, ableiten, sondern es verschiedene, nicht in ihrer Wertigkeit miteinander vergleichbare Zentren der Generierung ethischer Maßstäbe gibt. Wir kommen aus der Relativität, der Bezogenheit von Charakter, Tradition und Rationalität, wie auch aus dem Zusammenhang von ethischen Maßstäben und Lebensformen also niemals einfach durch Reflexion heraus. Allerdings kann uns das bessere Verständnis dieser Zusammenhänge ermöglichen, den Konflikten und Spannungen in unserem Leben bewusst nachzugehen, das daraus entstehende Überschusspotential bestmöglich zu erschließen und für eine produktive Antwort auf die Probleme unserer Existenz zu nutzen.

An dieser Stelle können wir auch MacIntyres weitergehende Zugeständnisse an die Reflexion in den Kontext der Frommschen Charaktertheorie stellen. MacIntyre beschreibt ja eine Situation, in der wir natürlicherweise zu einer Reflexion über unser eigenes Leben und über die bisherige Rangordnung unserer Begehren angestoßen werden, wenn also beispielsweise wichtige Lebensentscheidungen anstehen, unsere Routinen durchbrochen werden oder uns klar

wird, dass unsere bisherige Lebensführung verfehlt gewesen ist (s. Kap. 6.2). Die betreffenden Begehren – und die Rangordnung dieser Begehren – sind ja aber, von Fromm aus gelesen, *bereits Ausdruck der eigenen Charakterorientierung*. Um wirklich die Rangordnung der eigenen Begehren ändern zu können, reicht nicht einfach bloß eine intellektuelle Entscheidung, dieses oder jenes Gut höher zu gewichten, sondern es muss die *unbewusste Ebene* dieser Rangordnung mit erfasst werden, die in der Tiefe der eigenen Charakterstruktur verwurzelt ist. Der Prozess der Modifizierung der Rangordnung der eigenen Begehren durch die eigene Reflexion müsste also, wenn er erfolgreich sein soll, – und hier können wir MacIntyre durch Fromm ein neues Fundament geben – bis in die Dimension des Unbewussten vordringen. Die Einsicht in die Bedeutung des Unbewussten – auch wenn MacIntyre diesem Punkt vielleicht skeptisch gegenüberstehen würde (s. z. B. MacIntyre 1958) – kann diesen Prozess sicherlich unterstützen. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass auch ein Akteur, der keine Einsicht in die Bedeutung seiner Charakterorientierung hat, in dem Versuch, die Rangordnung seiner Begehren zu modifizieren, ohne es direkt zu beabsichtigen auch seine Charakterorientierung verändert.

MacIntyres Beschreibungen erfolgreicher Lernprozesse greifen auf ähnlich förderliche Umweltbedingungen zu wie die psychoanalytische Situation. Allerdings ist das von MacIntyre beschriebene Szenario weniger künstlich, insofern es sich natürlicherweise aus der Interaktion des Akteurs mit seinen Freunden, Kollegen und Vorbildern im realen Leben ergeben kann. Die psychoanalytische Situation ist dabei, von Fromm aus gelesen, nur das mutmaßlich effektivste Verfahren, um eine Veränderung der eigenen Bezogenheit zu erreichen, richtet sich aber gleichzeitig an neurotische Charaktere, deren Fähigkeiten, sich selbst zu helfen, bereits eingeschränkt sind. Dementsprechend können wir davon ausgehen, dass es für geistig gesündere Menschen mit stärker produktiven Charakteranteilen auch im normalen Leben Situationen geben wird – andere Formen der menschlichen Interaktion und der Reflexion außerhalb der psychoanalytischen Therapie –, die das Individuum ebenfalls dazu befähigen können, einen produktiveren Umgang mit den Spannungen ihres eigenen Lebens zu finden und den eigenen Modus der Spannungsaufhebung weiterzuentwickeln (vgl. EFGA XII, 1991d [1974], S. 264 f., 363). Fromm hat durchaus bestimmte Faktoren beschrieben, die das Gewahrwerden des Unbewußten auch außerhalb der psychoanalytischen Situation bewirken können, unter anderem ein radikaler sozialer Wandel, die Stärke der eigenen produktiven Tendenzen und das Gespräch mit einem guten Zuhörer (vgl. EFGA XII, 1990f [1969], S. 59). Damit haben wir nun ein kombiniertes Verständnis der Beziehung von Reflexion und Charakterorientierung, das wir an dieser Stelle noch um ein Verständnis des Verhältnisses von Gesellschafts-Charakter und Tradition erweitern können.

Dieses Verständnis wird sich im folgenden Abschnitt als der Schlüssel erweisen, um die argumentative Selbstverteidigung der →*Tugendethik*, so wie ich hier sie hier gefasst habe, gegenüber ihrer großen systematischen Alternative, also dem Universalismus, einzuleiten.

Auch bei Fromm gibt es, wie wir bereits gesehen haben, Momente einer Anerkennung der Rolle der Tradition für den gesellschaftlichen Entwicklungsprozess, die aber bei ihm mit dem Konzept der gesellschaftlichen Filter zum Ausdruck gebracht wird (s. Kap. 6.2.1). Beide Konzepte sind dafür geeignet, zu erklären, warum das Denken eines bestimmten Charakters nur auf einen speziellen Ausschnitt aus dem Raum jener Ideen zugreift, die prinzipiell mit dieser Charakterorientierung kompatibel wären. Menschen mit gleicher Charakterorientierung, die aber in unterschiedliche intellektuelle Traditionen initiiert worden sind (oder bei denen unterschiedliche gesellschaftliche Filter wirksam sind), werden in der Regel nicht exakt dieselben Ideen vertreten oder überzeugend finden, selbst wenn sie über die Inhalte der jeweils anderen Tradition aufgeklärt wurden. Die Tradition im Sinne MacIntyres bestimmt über Sprache und Logik die formulierbaren Argumente, sie setzt über erste Prämissen und Prinzipien den Ausgangspunkt der Argumentation, während die Charakterorientierung im Sinne Fromms die Intuition über die Angemessenheit verschiedener Prämissen und das Angezogensein von bestimmten Argumentationsergebnissen bestimmt. Der Gesellschafts-Charakter setzt sich also nicht direkt in ideelle Inhalte um, sondern wirkt durch einen bereits bestehenden Diskussionszusammenhang mit eigener Geschichte hindurch, weshalb es in diesem Prozess zu voneinander abweichenden Ergebnissen kommt.

Aus diesem Unterschied in der Tradition kann sich, selbst bei gleicher Produktionsweise und gleichem Gesellschafts-Charakter, eine unterschiedliche Dynamik gesellschaftlicher Veränderung ergeben. Insofern Traditionen auch eine politische Bedeutung entfalten können, indem sie mit bestimmten Institutionen verknüpft sind und spezifische Tugenden bzw. Charakterzüge fördern, kann die Tradition einfließen in den Prozess der Charakterbildung und auf diese Weise als Produktivkraft auf die ökonomische Basis zurückwirken. Bestimmte Traditionen können sich weiterhin in einem mehr oder weniger starken Passungsverhältnis zu der Entwicklungsrichtung der Gesellschaft befinden. Dass nicht nur der gesellschaftliche Filter in einer kontingenten, partikularen Ordnung gründet, sondern auch die ersten Prinzipien und Prämissen einer entsprechenden Tradition, lässt sich hier, unter Bezugnahme auf MacIntyre, relativ leicht zu der Position von Fromm ergänzen.

MacIntyres Theorie der Tradition scheint mir darüber hinaus geeignet zu sein, das Frommsche Verständnis des Verhältnisses von Gesellschafts-Charakter und Ideen abzurunden. In seiner Untersuchung der Entwicklung des Christusdog-

mas – also einem spezifischen Inhalt der christlichen Tradition – stellt Fromm dar, wie die Veränderungen der wirtschaftlichen Situation und der sozialen Zusammensetzung der frühen christlichen Gemeinden und die daraus folgenden Verschiebungen in ihrer Charakterstruktur im Verlauf der Jahrhunderte korreliert gewesen sind mit einem Wandel in der Interpretation der zentralen Dogmen der christlichen Religion (vgl. EFGA VI, 1930a, S. 66). Insgeheim wurde auf diese Weise in der Deutung Fromms aus der ursprünglichen Religion des Urchristentums eine »neue (katholische) Religion« (EFGA VI, 1930a, S. 46). Man könnte aus dieser Darstellung den Eindruck erlangen, die Wandlungen und Abspaltungen der Traditionen seien, zumindest im Verständnis des frühen Fromms, ein bloßer Reflex, der automatisch auf den Wandel der ökonomisch-sozialen und charakterlichen Faktoren folge, wobei intellektuelle Faktoren in diesem Prozess überhaupt keine eigenständige Rolle spielen würden. Dann würde Fromm also zumindest auf der Ebene der Entwicklung der Tradition eine Perspektive im Sinne des Humeanismus entfalten, der zufolge der Inhalt der Tradition der Sklave der Leidenschaften wäre (wobei die betreffenden Leidenschaften ökonomisch-sozial produziert werden). Dennoch formulieren Gesellschaften mit gleicher ökonomischer Basis und dem gleichen Gesellschafts-Charakter nicht alle einfach identische ideelle Inhalte. In der Folge kann sich auch die Dynamik zwischen Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung anders entfalten. Dieser Zusammenhang scheint sich jedoch besser nachvollziehen zu lassen, wenn wir die Tradition nicht einfach als bloßes Epiphänomen verstehen, sondern stattdessen davon ausgehen, dass die intellektuelle Basis der Tradition den Raum der gesellschaftlich möglichen Denkinhalte begrenzt oder seine Ausweitung in diese oder jene Richtung zumindest erschwert, sodass nicht alle Traditionen den Tendenzen dieser oder jener Charakterorientierung gleich gut entsprechen können.

Zwar mag es innerhalb einer Tradition auch Akteure geben, die dem vom Humeanismus gezeichneten Bild entsprechen, die also gewissermaßen kopflos bestimmte Inhalte als erwünschtes Ziel aufstellen, ohne dass dies mit den intellektuellen Ressourcen der eigenen Tradition stimmig begründbar ist. Dennoch reagiert in vielen Menschen etwas, wenn sie mit einer offensichtlich unstimmigen Argumentation konfrontiert werden, wobei diese Reaktion durch stärkere produktive Charakteranteile befördert werden dürfte, die das Interesse auf die Sache selbst lenken können. Umgekehrt könnte auch ein Wandel des Gesellschafts-Charakters und der mit ihm verbundenen gesellschaftlichen Filter die bereits bestehenden intellektuellen Unstimmigkeiten innerhalb der Tradition klarer ins Bewusstsein treten lassen, die vorher noch leichter ausgeblendet werden konnten. Auf diese Weise könnte es also zu einem Konflikt innerhalb der Tradition kommen, der nicht mehr rein charakterbedingt ist, sondern der durch das Wechsel-

spiel von Charakter und Intellekt hervorgerufen wird, selbst wenn der Charakter dabei den Rahmen für die intellektuelle Aktivität darstellt.

Ab einem bestimmten Punkt werden zumindest einige der charakterlich fortschrittlichsten Mitglieder einer Tradition, die in Anbetracht der sich wandelnden gesellschaftlichen Umstände immer absurder und unverständlicher wird, sich für die Annahme einer neuen Tradition entscheiden, die in sich stimmiger formuliert ist. Die Entscheidung für diese oder jene alternative Tradition ist also auch eine, die unter Mitwirkung des Intellekts getroffen wird. Die ursprüngliche Tradition mag sich unter bestimmten Bedingungen sicherlich trotzdem noch für eine gewisse Zeit durch etablierte Machtstrukturen oder die Macht der Gewohnheit am Leben erhalten, wird aber dadurch steril und kann auf diese Weise ihre eigene Funktion, nämlich eine Antwort auf das existentielle Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung in der sich wandelnden Umwelt zu bieten, nicht mehr angemessen erfüllen. Anstatt also nur aus dem Charakter abzuleiten, welche Tradition ein Individuum überzeugend findet – was eine Art Humeanismus bedeuten würde –, gehen wir stattdessen, mit MacIntyre, von einer Wechselwirkung von Charakter und Intellekt aus, die zur Transformation oder zum Wechsel der Tradition führt, auch wenn dieser Prozess unter dem Vorrang des Charakters stehen mag. Auf diese Weise passt unser Verständnis der Beziehung von der Tradition, ihren Mitgliedern und ihrem Charakter auch wieder besser zu unserer Interpretation der Beziehung von Rationalität, dem Individuum und seinen Leidenschaften. Soviel also nur kurz zum Zusammenhang von Gesellschafts-Charakter und Tradition, der, wie gesagt, erst in der Argumentation des folgenden Abschnitts relevant wird.

Jetzt, wo wir ein klareres Verständnis vom Verhältnis von Charaktertheorie, Tradition und Reflexion erlangt haben, sind wir in die Lage gesetzt, das →*formale Kriterium des guten Lebens* in Bezug auf den Menschen abschließend zu spezifizieren. Bei MacIntyre hatten wir bereits einen Anhaltspunkt dafür gewonnen, dass sich die Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen womöglich als Lernprozess konzeptualisieren lässt. Das heißt, die Spannungen im eigenen System der Begehren werden bei MacIntyre nicht einfach *direkt* aufgehoben, so wie das Tier die Spannung, die durch seinen Hunger entsteht, durch das Finden von Nahrung aufheben kann, wobei dann aus der Aneinanderreihung erfolgreicher direkter derartiger Aufhebungen ein körperlicher Wachstumsprozess resultiert, der als Teil eines insgesamt positiven Lebensverlaufs gedeutet werden kann. Die Fortschrittsgeschichte beim Menschen scheint sich, eben aufgrund der Fähigkeit zur Reflexion, sinnvollerweise auf eine Ebene darüber zu beziehen, also auf den *Modus* der Spannungsaufhebung. Die Spannung wird demnach insofern produktiv aufgehoben, als das *System der Spannungsaufhebung*, das eigene System der problematischen, konfligierenden, fehlgeleiteten Begehren durch die Re-

flexion über dieses System und seine Probleme modifiziert wird, also eine neue Rangordnung von Gütern erstellt wird, die das eigene System der Begehren im Erfolgsfall verändert. Wenn sich der Modus der eigenen Spannungsaufhebung einfach automatisch aus der Interaktion mit der Umwelt ergibt, ist die Verschiebung des Fokus auf diese höhere Ebene natürlich noch nicht angebracht, sondern dies setzt die Reflexion, die Möglichkeit zur Distanzierung vom bisherigen Modus der Spannungsaufhebung, voraus.

Unter Einbeziehung der Charaktertheorie Fromms vertieft sich nun unser Bild von der menschlichen Form der produktiven Aufhebung von Spannungen als Lernprozess dahingehend, dass es *der ganze Mensch* ist, der mit »seinem ganzen Sein, seinem ganzen Fühlen und Handeln« (EFGA II, 1964a, S. 242) eine Antwort auf die Probleme seiner Existenz gibt. Es geht folglich darum, dass diese ›Gesamtantwort‹ (vgl. EFGA XII, 1992g [1959], S. 225 f.) – also auch der Modus der Spannungsaufhebung – sich in Interaktion mit der Umwelt in einer Weise entwickelt, die progressiv ist, also auf den historisch bestmöglichen Modus der Spannungsaufhebung hindrängt oder diesem praktisch entspricht. Der Begriff des *Lern*prozesses, der die intellektuelle, reflexive Dimension in den Vordergrund rückt, gibt diesen Prozess nur verflacht wieder. Zusammen mit Maccoby schreibt Fromm:

> Verhaltensweisen sind Anpassungsvorgänge an eine bestimmte gesellschaftliche Situation und im wesentlichen das Ergebnis eines Lernprozesses. Darum lassen sie sich […] auch verhältnismäßig leicht verändern, sobald sich die Bedingungen ändern. Charakterzüge hingegen sind Teil eines dynamischen Systems, des Charaktersystems. Sie ändern sich nur, insofern sich das gesamte System ändert, jedoch nicht unabhängig vom System. Das System als Ganzes hat sich aber als Reaktion auf die gesellschaftliche Gesamtkonfiguration herausgebildet. (EFGA III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 249 f.)

Für das Gelingen des menschlichen Lebens reicht dementsprechend nicht einfach ein auf das Individuum bezogener, intellektueller Lernprozess, sondern die eigene Progression muss sich im Einklang mit den Entwicklungstendenzen der Gesellschaft befinden, kann nur in ständiger Wechselwirkung mit ihr erfolgreich sein und muss zugleich eine affektive Dimension annehmen, die den ganzen Menschen erfasst. Natürlich ist auch bei MacIntyre der Prozess der Reflexion eingebettet in eine bestimmte Gemeinschaft und deren Praktiken, dennoch verschiebt sich durch die Einbeziehung der Charaktertheorie nun unser Fokus.

Bezogen auf das formale Kriterium des guten Lebens folgt daraus, dass sich die Fortschrittsgeschichte der Entwicklung des menschlichen Individuums insbesondere an der eigenen *Charakterentwicklung* ablesen lässt, die, im Vergleich zur Rangordnung der Begehren bei MacIntyre, einen noch umfassenderen Modus der Spannungsaufhebung abbildet. Das Kind, das noch keine Fähigkeit zur Selbstreflexion besitzt, erwirbt eine bestimmte Charakterorientierung, die gewisserma-

ßen den Ausgangspunkt für die Fortschrittsgeschichte des ethischen Akteurs darstellt, wenn dieser schließlich zur Selbstreflexion über diese Orientierung bzw. das damit verbundene System der Begehren fähig wird. Die Charakterorientierung bezeichnet in diesem Fall den überwiegend unbewussten Modus der Spannungsaufhebung, impliziert eine unbewusste Rangordnung der eigenen Begehren. Ethischer Fortschritt ereignet sich – allgemein gesagt –, wenn dieser Modus eben so modifiziert wird, dass er im Einklang mit den Entwicklungstendenzen der gesellschaftlichen Umwelt effektiver, reibungsloser funktioniert, also eine höhere, produktivere Form der Spannungsaufhebung ermöglicht (s. a. EFGA IX, 1970e, S. 34). Das Leben scheitert jedoch, wenn sich der Modus der eigenen Spannungsaufhebung in Auseinandersetzung mit der Umwelt verschlechtert, etwa weil sich die Umwelt verändert und einem selbst das Mithalten mit den progressiven Bewegungen nicht gelingt, oder weil die eigenen irrationalen Leidenschaften zunehmend konvergieren, eine Eigendynamik entfalten, man sich von ihnen treiben und abhängig machen lässt, sodass das eigene Leben in eine Krise gerät, die man selbst nicht mehr lösen kann, auch wenn die Gesellschaft von ihrer Struktur her eigentlich die ganze Zeit über gleich geblieben ist. Freilich gilt diese Beschreibung nur unter der Bedingung, dass eine Gesellschaft bereits in sich funktional strukturiert ist, also einen ethisch gültigen Rahmen für die individuelle Entwicklung darstellt. Wie sich die ethische Bewertung verändert, wenn dieser funktionale Rahmen nicht mehr gegeben ist, werden wir noch an anderer Stelle erörtern (s. Kap. 7.4.2).

Aus diesen Überlegungen folgt nun, dass das gute Leben im Endeffekt darin besteht, einen *tugendhaften Charakter* auszubilden, wobei wir mit →*Tugend* eine Art von Vortrefflichkeit oder Angemessenheit im Modus der Spannungsaufhebung meinen. An dieser Stelle, nämlich beim Menschen, fällt der hier aus methodischen Gründen zunächst sehr weit gefasste Tugendbegriff (s. Kap. 1) mit einem engeren Tugendbegriff zusammen, insofern die Exzellenz der ethischen Lebensführung beim Menschen wesentlich mit der Ausbildung einer angemessenen Charakterorientierung einhergeht. Dennoch ist die kritische Theorie der Tugendethik im Verlauf ihrer Auseinandersetzung mit der Tradition der aristotelischen Tugendethik zu der Position gelangt, dass das, was als ›Tugend‹ gelten kann, sich nicht mehr inhaltlich und ahistorisch fixieren lässt. Folglich wäre auch die abstrakte Aufstellung einer allgemeingültigen Liste von Tugenden, die der gute Mensch verwirklichen muss, verfehlt, weil die Ausbildung der betreffenden Charakterzüge in Anbetracht seiner konkreten Lebensumstände womöglich für ihn gar keinen Nutzen hätte und damit den Maßstab für eine intrinsische Bewertung verfehlen würde.

Weiterhin folgt aus den bisherigen Überlegungen, dass die scharfe Trennung zwischen Charakter- und Verstandestugenden, die von manchen Teilen der aris-

totelischen Tradition vertreten wurde, aufgehoben ist, da sich Charakter und Verstand wechselseitig bedingen. Überhaupt wird die Unterscheidung einzelner Tugenden, wie Ehrlichkeit oder Mut, weitestgehend irrelevant. ›Tugendhaft‹ (bzw. vortrefflich oder angemessen) ist der eigene Modus der Spannungsaufhebung *insgesamt,* der sowohl die unbewusste als auch die bewusste Ebene und auch alle einzelnen Charakterzüge umfasst, die in der eigenen Charakterorientierung eine Einheit finden, also die ›Gesamtantwort‹, die ein Mensch auf das Problem seiner Existenz gibt (vgl. EFGA II, 1947a, S. 25 f.). In dieser Gesamtantwort besteht dabei die Frommsche Variante der Idee einer ›Einheit der Tugenden‹, die innerhalb der Tradition der Tugendethik ehemals für viel Verwirrung gesorgt hat (s. a. Halbig 2013, Kap. 4). Ganz klassisch für eine Tugendethik lässt sich eine Handlung auch im hier vertretenen Modell nicht isoliert bewerten, sondern sie muss vor dem Hintergrund der Charakterorientierung des Akteurs – gewissermaßen dem Moment, das seinen Tugenden Einheit gibt – verstanden werden (s. a. Slote 2001, S. 33). Relevant ist nicht der oberflächliche Ausdruck – die einzelne Aktion –, sondern ethisch zu bewerten ist das System der dahinterstehenden motivationalen Kräfte (vgl. EFGA II, 1947a, S. 39 f.; s. a. EFGA II, Anm. d. Hrsg., S. 419; Funk 1995; Mertens 2008, S. 58 f.).

Man könnte nun meinen, ein Kind, das in Auseinandersetzung mit seiner Umwelt die für es bestmögliche Charakterorientierung erworben hat – etwa die produktive – und diese sein Leben lang beibehält, könnte im Rahmen dieses formalen Modells kein gutes Leben zugesprochen werden, da sich sein Charakter nicht mehr wirklich verbessern kann, so wie dies, unter den entsprechenden gesellschaftlichen Voraussetzungen, beim Wandel von einer nicht-produktiven zu einer produktiven Charakterorientierung hätte geschehen können. Tatsächlich basiert dieser Einwand jedoch auf einem Fehlverständnis. Das Kind, selbst wenn es unter sehr förderlichen Bedingungen aufwächst, wird ja nicht bereits mit einem ausgereiften produktiven Charakter geboren, sondern ›experimentiert‹ im Sinne Fromms zunächst mit verschiedenen Antworten, wobei schließlich »diejenigen dominant werden, die sich am besten zur Anpassung an seine jeweilige Umgebung eignen« (EFGA III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 257). Da der Säugling aber noch nicht die kognitiven Fähigkeiten besitzt, die Bedürfnisse anderer Lebewesen als von ihm unabhängig anzuerkennen, ist er in einem gewissen Sinne in dieser ersten Phase zwingend durch eine bestimmte Form des Narzissmus gekennzeichnet (vgl. EFGA XII, 1991d [1974], S. 357). Dieser Narzissmus muss für die Ausbildung der produktiven Charakterorientierung abgebaut werden, was eine lebenslange Aufgabe darstellt (vgl. EFGA XII, 1991d [1974], S. 362). Auch die Verwurzelung in der Mutter (oder der Mutterfigur), die inzestuöse Bindung, die das Kind kennzeichnet, kann erst nach und nach, mit der Ausbildung von Fähigkei-

ten, die die eigene Unabhängigkeit ermöglichen, aufgegeben werden (vgl. EFGA IV, 1955a, S. 32 f.; XI, 1991d [1974], S. 362).

Daraus folgt, dass selbst ein Mensch, bei dem von Anfang an die produktiven Charakteranteile bestmöglich gefördert wurden und der seine generelle charakterliche Ausrichtung im Erwachsenenalter, für die schon seit seiner Geburt die Grundlagen gelegt wurden, nicht mehr ändert, dennoch zwingend eine Entwicklung in seinem Modus der Spannungsaufhebung durchmacht. Aber auch wenn ein Mensch erwachsen geworden ist und einen produktiven Charakter ausgebildet hat, ist das Leben danach ja immer noch idealtypisch eine andauernde, unabschließbare Auseinandersetzung mit den existentiellen Widersprüchen, die zu immer höherer Selbsterkenntnis und Selbstentfaltung führt, wodurch sich der Modus der Spannungsaufhebung zumindest im Detail modifiziert, weil auf mehr Ressourcen zurückgegriffen werden kann. Das heißt, ethischer Fortschritt in der eigenen Lebensgeschichte besteht nicht unbedingt immer in einem *Wechsel* der Charakterorientierung – etwa von einer hortenden zu einer produktiven Charakterorientierung –, sondern auch der produktive Charakter muss ja seine Möglichkeiten, unter Nutzung seiner kognitiven Fähigkeiten, aktiv zur Entfaltung bringen, muss in seiner Entwicklung fortschreiten, um dem Status des produktiven Charakters gerecht zu werden. Man kann die produktive Charakterorientierung also nicht rein passiv besitzen. Würde ein solcher Charakter nicht wachsen und sich schöpferisch entfalten, wäre er ja überhaupt nicht im eigentlichen Sinne produktiv. Die Tugend – der angemessene Modus der Spannungsaufhebung – muss also aktiv ausgelebt werden (s. a. EN I.9, 1098b 30–1099a 5), und das heißt, dieser Modus muss sich auch in Auseinandersetzung mit der Umwelt und unter Rückgriff auf die wachsenden eigenen Ressourcen weiterentwickeln.

Auch wenn das Leben bereits dadurch gelingen mag, dass ein Akteur die einzelnen Spannungen, denen er in seinem Leben begegnet, jeweils produktiv aufhebt, – also auch die bloße Aneinanderreihung produktiver Spannungsaufhebungen ethisch ausgezeichnet ist – scheint es sinnvoll, in der ethischen Bewertung den Fokus auf ein *Kriterium zweiter Ordnung* zu legen. Entscheidend für das gelingende Leben des Akteurs ist nämlich nicht unbedingt, dass er *direkt* auf alle gesellschaftlichen Änderungen mit der Entwicklung eines Modus der Spannungsaufhebung reagiert, der für genau diese Situation optimal ist, sondern dass er sich selbst auch eine Offenheit beibehält, unter den sich auch in Zukunft möglicherweise weiter wandelnden Umweltbedingungen *wieder* angemessen zu reagieren, anstatt den eigenen Modus der Spannungsaufhebung irgendwann endgültig zu fixieren (s. a. EFGA III, Fromm & Maccoby 1970b, S. 260). Schließlich liegt der Fokus der Tugendethik nicht auf dem einzelnen Moment oder einem bestimmten Lebensabschnitt, sondern es geht ihr um das ganze Leben.

Selbst wenn also die historisch einmalige Situation eintreten würde, dass es aufgrund einer Katastrophe angemessen sein könnte, bestimmte nicht-produktive Charakteranteile zu verstärken (s. Kap. 6.1.3), wäre dieser Wandel in gewisser Weise defizitär, wenn er sich nicht die Möglichkeit aufbewahren würde, unter sich ändernden Umweltbedingungen die produktiven Charakterzüge wieder aufblühen zu lassen. In der Regel wird aber die Fähigkeit zu einer Reflexion, die möglichst wenig durch eigene Ängste oder den eigenen Narzissmus entstellt ist, eine ausreichende bzw. die optimale Antwort auf ganz verschiedene gesellschaftliche Kontexte und Probleme darstellen, insofern sie relativ zuverlässig, wenn auch verhältnismäßig langsam, eine angemessene Reaktion ermöglicht.

Wahrscheinlich wäre es für ethische Akteure zur Erlangung des guten Lebens die stabilste und deshalb theoretisch vorzuziehende Strategie, wenn an der Spitze ihrer Rangordnung der eigenen Begehren ein *Begehren zweiter Ordnung* stehen würde, nämlich das Begehren, das eigene System der Leidenschaften bzw. die Rangordnung der eigenen Begehren ständig weiterzuentwickeln, in einer Weise, die sich rückblickend als Fortschrittsgeschichte verstehen lässt. Eine solche Arbeit an sich selbst bzw. der Rangordnung der eigenen Begehren setzt jedoch die Fähigkeit voraus, sich selbst und das, was man eigentlich begehrt, möglichst umfassend und unverzerrt zu erkennen – ansonsten arbeitet man ja an einem Zerrbild von sich –, und diese Fähigkeit ist letztlich mit der produktiven Dimension des Charakters verknüpft (s. a. EFGA XII, 1991d [1974], S. 293). Aufgrund dieser breiteren Anwendbarkeit seiner Vernunftfähigkeit lässt sich also durchaus zugestehen, dass der produktive Charakter im Großen und Ganzen den nicht-produktiven Charakterorientierungen strukturell überlegen sein mag, wenn es um die Einhaltung dieses Kriteriums der zweiten Ordnung geht oder um die Ausbildung von angemessenen Begehren zweiter Ordnung. Nur in extremen Phasen der Geschichte, in denen regelmäßig schnelle, intuitive Entscheidungen zur Sicherung des Überlebens zwingend erforderlich sind, die mit dem intellektuellen Fokus des produktiven Charakter konfligieren, wäre darüber hinaus auch eine grundlegende Verschiebung der eigenen unbewussten Inhalte – der eigenen Charakterorientierung – ethisch angebracht. Die kritische Theorie der Tugendethik vertritt dementsprechend – anders als Fromm – kein feststehendes, positives, material gehaltvolles normatives Ideal, das für alle menschlichen Akteure gleichermaßen gültig wäre, gesteht aber trotzdem zu, dass mit der Ausbildung der produktiven Charakterorientierung und seiner strukturell überlegenen Vernunftfähigkeit eine tendenziell positive Eigendynamik verbunden ist.

Ich habe nun an dieser Stelle dargelegt, wie man sich innerhalb der kritischen Theorie der Tugendethik den Zusammenhang zwischen Charaktertheorie, Reflexion und Tradition vorstellen kann. Im Rahmen dieser systematischen Diskussion müssen wir uns aber im Folgenden noch damit beschäftigen, ob die Refle-

xionsleistungen des Menschen nicht doch einen kategorialen Bruch mit unserer bisher entwickelten Bewertungsstruktur herbeiführen.

7.3 Der Einfluss der Reflexion auf die dialektische Teleologie

Im Rahmen der (meta-)kritischen Theorie biologischer Lebensformen haben wir ein Modell entwickelt, das nachvollziehbar machen sollte, wie sich ethische Maßstäbe objektiv aus der dialektischen Beziehung von Individuum und Umwelt ergeben. Dieses Modell der dialektischen Teleologie droht jedoch erschüttert zu werden, wenn es auf menschliche Lebensformen angewendet werden soll, deren Besonderheiten – etwa die Fähigkeit ihrer Mitglieder zu Vernunft, Selbstreflexion und Interpretation – das Individuum in die Lage versetzen könnten, sich zu dieser Teleologie noch einmal bewusst zu verhalten (s. a. Lott 2014). Der Prozess der Erzeugung der ethischen Maßstäbe, wie er bisher bei Tieren und Pflanzen rekonstruiert wurde, könnte auf diese Weise womöglich vollkommen aufgelöst oder doch zumindest wesentlich modifiziert werden. Durch unsere Überlegungen im letzten Abschnitt zu dem Verhältnis von Reflexion, Charaktertheorie und Tradition haben wir nun die Mittel erarbeitet, um auf diese Problematik reagieren zu können.

An dieser Stelle stoßen wir auch wieder auf die zentrale systematische Alternative, die ich in diesem Buch der Tugendethik gegenübergestellt habe, nämlich den Universalismus (s. Kap. 1). Von Beginn dieses Buches an konnte man ja versucht sein, darauf zu verweisen, dass die menschliche Fähigkeit zur Rationalität, zur Einsicht in allgemein gültige rationale Prinzipien, und die Fähigkeit, das eigene Leben danach auszurichten, den Menschen von jeglicher in der Natur gründender Teleologie entbinde und er auf einen alternativen, seiner Vernunftnatur viel angemesseneren Modus der Generierung von ethischen Maßstäben zugreifen könne, also die Ausrichtung an Zielen, die vermeintlich durch die Vernunft an sich gesetzt sind. Bislang habe ich auf diesen Vorwurf keine echte Antwort gegeben, sondern es aufgrund der mit dieser Auseinandersetzungen verbundenen methodischen Schwierigkeiten abgelehnt, abstrakt gegen den Universalismus zu argumentieren, indem man etwa nach einer Art ›argumentativen Wunderwaffe‹ sucht, die auch auf die Anhänger dieser Tradition zwingend überzeugend wirkt. Diese Vorgehensweise ist durch das Traditionsverständnis von Alasdair MacIntyre noch einmal theoretisch untermauert worden, weil die ersten Prämissen und dahinterstehenden Intuitionen der betreffenden Traditionen wahrscheinlich gar nicht auf Grundlage einer gemeinsamen Basis miteinander verhandelt werden können (s. Kap. 6.2.1). Auch an dieser Stelle kann es mir folglich nicht darum gehen, den Universalismus irgendwie allgemeingültig widerlegen zu wollen. Mit

dem vorangegangenen Abschnitt haben wir jedoch implizit eine Möglichkeit für die Tugendethik erarbeitet, sich gegenüber diesem Vorwurf zu verteidigen, in einer Weise, die zumindest für die Anhänger der eigenen ersten Prämissen überzeugend sein dürfte.

Zunächst einmal sollten wir bemerken, dass sich im Rahmen der kritischen Theorie der Tugendethik prinzipiell zugestehen lässt, dass Lebewesen existieren könnten, die genauso funktionieren, wie es der Universalismus voraussetzt. So könnte es – etwa auf anderen möglichen Welten – durchaus Vernunftwesen geben, die epistemisch in der Lage wären, Einsicht in das zu erlangen, was an sich vernünftig ist, und in denen diese Einsichten motivationale Kraft entfalten könnten, unabhängig davon, welcher biologischen oder gesellschaftlichen Lebensform sie angehören. Aus der Perspektive der kritischen Theorie der Tugendethik fielen die betreffenden Lebewesen aber wohl unter einen anderen *→engen ethischen Lebensbegriff,* der gemäß einer ganz anderen allgemeinen Bewertungsfigur funktionieren würde als die, die wir bislang diskutiert hatten. Wir hätten es dann also nicht mehr mit einem *→reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens* zu tun, sondern einem wesentlich *vernunftbezogenen.* Selbst wenn man dem Universalismus dieses Zugeständnis macht, lässt sich die kritische Theorie der Tugendethik als systematische Option dennoch verteidigen, wenn es uns gelingt, zu zeigen, dass nicht *alle möglichen* rationalen Lebewesen unter diesen alternativen, vernunftbezogenen Haupttypen des Lebens fallen müssen, sondern es zumindest einige rationale Lebewesen geben könnte, die sich mit anderen, arationalen Lebewesen auf einer ganz grundlegenden Ebene eine gemeinsame Bewertungsstruktur teilen. Dieser Umstand allein würde bereits das Paradigma des Universalismus aufbrechen. Denn der Universalismus beansprucht ja, dass für alle vernünftigen Lebewesen die gleichen ethischen Maßstäbe gelten, unabhängig von ihrer Lebensform. Wenn vernunftfähige Lebewesen jedoch unter verschiedene Haupttypen des Lebens fielen – hier also unterschiedliche allgemeine Bewertungsfiguren angewendet werden würden –, ließe sich diese Position nicht mehr aufrechterhalten. Während die kritische Theorie der Tugendethik also die Phänomene, die der Universalismus postuliert, in die eigene Theorie integrieren könnte – wenn es sie denn gäbe –, hätte der Universalismus Schwierigkeiten, die Phänomene, mit denen sich die kritische Theorie der Tugendethik beschäftigt, ethisch einzuordnen. In dieser Hinsicht kann sich die Tugendethik also selbst als überlegen ansehen, auch wenn der Universalismus sich das betreffende Szenario von seiner Perspektive aus vielleicht nicht einkaufen müsste. Die Anhänger des Universalismus könnten ja stattdessen auch in den sauren Apfel beißen und ›Menschen‹ – also den möglicherweise realen, eventuell aber auch fiktiven Lebewesen, von denen wir bislang in diesem dritten Teil gehandelt haben (s. Kap. 6) – den Status eines verunftfähigen Wesens absprechen. Dies hätte aber womöglich zur Folge, dass

die Anhänger des Universalismus eine Ethik für Lebewesen konzipieren würden, die im schlechtesten Fall in unserem Universum überhaupt nicht existieren.

Wenn wir jedoch von der bislang gegebenen Beschreibung der Besonderheiten menschlicher Lebensformen ausgehen, wäre der praktischen Einlösung der Forderungen des Universalismus die Grundlage entzogen. Denn für ›Menschen‹, so wie wir sie hier beschrieben haben, gibt es schlicht keinen Zugang zu einer allgemeinen Vernunft, die alle rationalen Akteure gleichermaßen überzeugen könnte, sondern die Rationalität, auf die ›Menschen‹ zugreifen können, hat ihre Grundlage in einer Tradition, die auf den ersten Prinzipien einer partikularen, sozialen Ordnung aufbaut. Und selbst wenn ›Menschen‹ auf eine solche Vernunft zugreifen könnten, wie sie der Universalismus voraussetzt, könnte diese Vernunft ›Menschen‹ nicht von sich aus motivieren, da ihre grundlegende Motivation mit ihrem eigenen Charakter zusammenhängt, der sich ebenfalls vor dem Hintergrund einer partikularen, sozialen Ordnung gebildet hat und primär darauf abzielt, eine Antwort auf die existentiellen Dichotomien des ›Menschen‹ zu geben, die aus seiner psychologisch-biologischen Situation in der Welt emergieren. Das, was bei ›Menschen‹ Vernunft sein kann, ist also in doppelter Weise verwoben mit der Lebensform. Die Lebensform – und mit ihr verbunden Tradition und Charakter – ist jedoch wesentlich ein Gebilde, das das Individuum mit seiner Reflexion in ihren eigenen Zusammenhang zu integrieren versucht, also sich durch Mechanismen auszeichnet, die der Tendenz nach auf eine Vereinbarkeit der Reflexion mit den Ansprüchen der Lebensform an das Individuum abzielen, sowohl auf der geistig-reflexiven Ebene (über die Tradition) als auch auf der psychologischen (über den Charakter) und der biologisch-natürlichen (über den Körper). Jede Transzendenz des Gegebenen kann also nicht an einer von der Lebensform unabhängigen Vernunft ansetzen, sondern kann, wenn überhaupt, nur aus dem Überschusspotential hergeleitet werden, das eine Lebensform selbst generiert. Die Voraussetzung hierfür sind innere Konflikte, die sich in der Lebensform – oder den mit ihr zusammenhängenden Ebenen, wie der Tradition oder dem Gesellschafts-Charakter – abspielen.

Die Reflexion bleibt auf diese Weise immer Teil der internen Relationen der gesellschaftlichen Totalität, der gesellschaftlichen Lebensform, weshalb unser Unternehmen, die ethischen Maßstäbe aus der konflikthaft verfassten Lebensform abzuleiten – genauer gesagt: aus dem Modell der dialektischen Teleologie und den in ihr wirkenden Beziehungsseiten –, nicht durch die Reflexionsfähigkeit an sich gefährdet wird. Die Einbindung der Reflexion in den Zusammenhang der Lebensform können wir nicht grundsätzlich hintergehen. Auch das Spekulieren über eine allgemeine Vernunft oder der Versuch, sich daran zu orientieren, wäre aus der Perspektive der kritischen Theorie der Tugendethik selbst der in sich problematische Ausdruck einer bestimmten sozialen Ordnung, die dieses

Denken erst produziert hat und die eigene Genese verschleiert. Auch die kritische Theorie der Tugendethik hat natürlich einen genealogischen Hintergrund. Sie ist sich aber über ihre Einbindung in eine bestimmte Tradition durchaus bewusst, was sich auch in der Methode dieses Buches niedergeschlagen hat, indem wir die hier vorgestellten Überlegungen nicht einfach in abstrakter Form, sondern aus der Kritik einer bestimmten Tradition – der aristotelischen Tugendethik – entwickelt haben, von der unsere Überlegungen ihren Ausgang genommen haben.

Die kritische Theorie der Tugendethik gelangt, auch wenn sie über die allgemeinsten Zusammenhänge der Metaethik, wie den Zusammenhang von ethischen Maßstäben und Lebensformen, reflektiert, trotzdem nicht zu einem Raum unabhängig von jeglicher Tradition oder Lebensform (s. Kap. 6.2.1). Selbst wenn wir erkennen, dass für Menschen andere ethische Maßstäbe gelten als für Löwen, können wir nicht einfach in das Bezugssystem wechseln, das für Löwen gültig ist, weil uns hierfür die materiell-biologischen Voraussetzungen fehlen. Auch die Einsicht in die Relativitätstheorie von Albert Einstein ermöglicht uns ja nicht, die Zeit völlig frei durch unseren Intellekt oder unsere subjektiven Einstellungen zu manipulieren, sondern die Veränderung unserer Eigenzeit relativ zur Eigenzeit der Menschen auf der Erde setzt den praktischen Wechsel in ein anderes Inertialsystem – ein anderes physikalisches Bezugssystem – voraus, das sich mit einer anderen Geschwindigkeit bewegt (s. a. Stannard 2008). Genauso wie wir aber momentan nicht in der Lage sind, uns mit annähernd Lichtgeschwindigkeit zu bewegen – wodurch sich relativ zu anderen physikalischen Bezugssystemen bedeutende Effekte der Zeitdilatation erreichen ließen (vgl. Sonne & Weiß 2013, S. 131 f.) –, können wir auch nicht einfach so in den internen Reproduktionszusammenhang von Löwen – also ihr ›ethisches Bezugssystem‹ – eintreten. Auch wenn uns dementsprechend die freie Entscheidung, irgendein ethisches (oder physikalisches) Bezugssystem zu wählen, das uns beliebt, verwehrt bleiben mag, erweitert sich durch die kritische Theorie der Tugendethik dennoch unser Handlungsspielraum. Indem sie die allgemeinen Zusammenhänge zwischen ethischen Maßstäben und Lebensformen aufzeigt, ermöglicht sie uns, bewusst nach ethisch angemessenen Lösungen für die inneren Konflikte unserer Traditionen und Lebensformen zu suchen und so die von innen ansetzende Transformation ethisch zu gestalten. Soviel also zur allgemeinen Antwort der kritischen Theorie der Tugendethik auf die möglichen Einwände des Universalismus. Ich will dieses Thema des Einflusses der Reflexion auf die dialektische Teleologie an dieser Stelle noch auf zwei verschiedene Arten variieren, die die Problematik aus einer leicht verschobenen Perspektive in den Blick nehmen.

Gegen die Idee einer sich durchziehenden, gemeinsamen Bewertungsstruktur, die sowohl für arationale als auch für rationale Lebewesen gültig ist, ist un-

ter anderem von John McDowell eingewendet worden, dass Lebewesen, die zur Reflexion über vernünftige Gründe fähig sind, auch in der Lage seien, sich eben durch die Einsicht in das, was ihnen vernünftig erscheint, von ihren natürlichen Neigungen zu distanzieren (s. z. B. McDowell 2009, S. 35 f.). Ein Naturalismus der ersten Natur, der aus der Biologie eines Lebewesens objektiv gegebene ethische Maßstäbe des guten Lebens ableitet, würde deshalb für rationale Lebewesen dieser Art nicht mehr gültig sein, selbst wenn er für die betreffende Spezies einmal gültig gewesen wäre, bevor sie durch ein Wunder (oder aber auch evolutionär) die Reflexionsfähigkeit erlangte (vgl. ebd., S. 33 f.). Das heißt, für einen rationalen Wolf müsste die aristotelisch-kategorische Aussage »Wölfe jagen in Rudeln« nicht automatisch ein überzeugendes Argument darstellen, dass er sich auch tatsächlich an der Jagd im Rudel beteiligen sollte (vgl. ebd., S. 36). Was als ein guter Grund gelten kann, erschließt sich für rationale Lebewesen nicht einfach aus dem Bezug auf ihre erste Natur (von der sie sich schließlich distanzieren können), sondern, folgt man McDowell, aus ihrer Initiation in einen bestimmten Begründungszusammenhang (vgl. ebd., S. 63). Die praktische Orientierung an dem, was sie vor dem Hintergrund ihres Begründungszusammenhangs (bzw. ihrer ›Lebensform‹) als rationale Gründe anerkennen, wird den betreffenden rationalen Lebewesen durch Erziehung zur zweiten Natur (vgl. ebd., S. 53 f.). Folglich leiten sich auch die für einen Akteur gültigen normativen Inhalte aus einem Bereich der zweiten Natur ab, der gegenüber der ersten Natur eine gewisse Autonomie besitzt. Dadurch scheint es jedoch zu einem strukturellen Bruch mit unserer bisherigen Bewertungsstruktur kommen zu müssen, die wir in Auseinandersetzung mit arationalen Lebewesen entwickelt hatten.

Tatsächlich lässt sich diese Argumentation jedoch nicht einfach auf die kritische Theorie der Tugendethik übertragen. Denn im hier vorgestellten Modell sind bereits bei den arationalen, biologischen Lebewesen die ethischen Maßstäbe nicht einfach so gegeben, etwa in ihrer ersten Natur, sondern bilden sich – so wie die Natur dieser Lebewesen – erst in der konkreten Interaktion von Individuum und Umwelt heraus (s. Kap. 4.1.5). Die Unterscheidung von einer gegebenen ersten Natur und einer erworbenen zweiten Natur fällt in diesem Sinne weg (s. a. Asendorpf 2018, S. 246). Stattdessen ist die erste Natur in gewissem Sinne sogar bei den Tieren und Pflanzen immer schon die zweite, also eine in der Interaktion erworbene. Eben darum wird die Unterscheidung von erster und zweiter Natur aber in einem dialektischen Verständnis der totalen und anhaltenden wechselseitigen Erzeugung von Individuum und Umwelt aufgehoben. Was objektiv gegeben ist, und in diesem Sinne natürlich, ist nur die Interaktion selbst, und es ist die Geschichte dieser Interaktionsbeziehung, die objektive ethische Maßstäbe erfüllen kann, die sich an formalen Kriterien einer gelingenden Beziehung der In-

teraktion orientieren, die wir aus ethischen Methodenbegriffen ableiten konnten (s. Kap. 5.1).

Wenn nun in dieser Interaktion reflexive Fähigkeiten beim Individuum entstehen (auch diese müssen ja erst einmal erworben werden und sind nicht vom Säuglingsalter an gegeben), die sich wiederum auf dessen Verhältnis zur Umwelt auswirken, dann beeinflussen diese Fähigkeiten zweifelsohne die Beziehung, haben eine Auswirkung auf ihr Gelingen und somit auch auf den Inhalt des ethischen Maßstabes. Im hier entwickelten Modell fließen ja aber auch bereits andere, nicht-reflexive Interaktionen, die von der Seite des Individuums ausgehen, in die Generierung ethischer Maßstäbe mit ein. Auch ein Wolf, der nicht zur Reflexion über sich selbst fähig ist, muss im hier vorgestellten Modell in die betreffende Rudel-Lebensform erst initiiert werden. Sie ist ihm nicht natürlich vorgegeben, sondern im Rahmen anderer Interaktionsgeschichten hätte es für den betreffenden Wolf auch ethisch legitim sein können, die Lebensform eines Einzelgängers anzunehmen.

Es ist also der kritischen Theorie der Tugendethik zufolge nicht so, dass bestimmte ethische Maßstäbe gegeben sind, weil sie in der ersten Natur des Individuums festgeschrieben wären. Gegeben sind vielmehr formale Kriterien des Gelingens der Interaktionsbeziehung von Wesen, die sich inhaltlich erst in der Interaktion herausbilden. Um sich von diesem objektiven Moment der dialektischen Teleologie distanzieren zu können, also einen Bruch mit der bisherigen Bewertungsstruktur einzuleiten, dem bei McDowell die Distanzierung von der ersten Natur entspricht, müssten sich die betreffenden Akteure durch ihre Reflexion von der *Interaktion,* von dem Prozess der wechselseitigen Erzeugung *selbst* zurückziehen können, die in unserem Modell an die Stelle der ersten Natur tritt. Aber dafür müssten sie in eine Art Raum ohne Umwelt eintreten oder diese Interaktionsbeziehung zum Stillstand bringen, während sie gleichzeitig auf diese Weise ethische Maßstäbe erfüllen, was beides, zumindest für uns Menschen, unmöglich ist, da wir uns nicht durch einen bloßen Willensakt in eine völlig anders funktionierende (etwa rein geistige) Sphäre transferieren können. Wenn sich die menschliche Natur und die Reflexion aber in der Interaktion bildet und es keinen festen Fixpunkt der Vernunft gibt, der von Anfang an außerhalb der Lebensform liegt, auf den man einfach so referieren könnte und der zugleich motiviert, dann scheint aber auch für Menschen zumindest das →*formale Kriterium des guten Lebens* – dass sich also der ethische Maßstab in der Beziehung bilden und dabei an der produktiven Aufhebung der Spannungen und Störungen innerhalb dieser Beziehung ansetzen muss – der Reflexion standzuhalten. Vielmehr erweist sich die Reflexion dann als ein Mittel unter anderen, als ein Faktor, der für das Gelingen der Interaktion eine Rolle spielt, aber eben nicht die ganze bisher entwickelte Bewertungsstruktur umstürzt, trotz des damit verbundenen Anstiegs der Komple-

xität (s. a. Boyle & Lavin 2010, S. 187). Der Mensch fällt in diesem Sinne auch nicht in eine völlig andere Kategorie als alle anderen uns bekannten Lebewesen, so wie manche Vertreter einer transformativen Theorie der Rationalität bzw. des Selbstbewusstseins behauptet haben (s. z. B. Boyle 2016; Kern & Kietzmann 2017). Vor dem Hintergrund unserer bisherigen Analyse der biologischen und menschlichen Lebensformen muss es uns an dieser Stelle nämlich so erscheinen, dass diese Ansätze entweder die Tragweite der vermeintlich spezifisch menschlichen Fähigkeiten überschätzt haben, indem man die Bedeutung des Unbewussten ausgeblendet hat, oder sie umgekehrt die Bedeutung der Interaktion zwischen Individuum und Umwelt im Rahmen tierischer und pflanzlicher Lebensformen unterschätzt haben.

Wir können nun mit der Bestimmung weiterer Besonderheiten der menschlichen Reflexionsfähigkeit fortfahren. Ein Schimpanse, der lernt, mit einem Ast nach Termiten zu angeln, verändert im Zuge dieses Lernprozesses sein Verhältnis zur Umwelt, indem er den eigenen Möglichkeitsspielraum, sich zur Umwelt zu verhalten, erweitert (s. a. Cheney & Seyfarth 1994, S. 393 f.). Er kann also in der Folge auf die Spannung, die der Hunger bei ihm auslöst, anders reagieren. Beim Menschen ist es nun so, dass er durch die Selbstreflexion auch den Möglichkeitsspielraum *sich selbst* betreffend verändern kann. Das heißt, er kann – wie wir ja schon besprochen hatten – unter bestimmten Voraussetzungen über seinen bisherigen Modus der Spannungsaufhebung reflektieren und ihn in diesem Prozess modifizieren (s. Kap. 7.2). Trotz dieser Distanz zu sich selbst – zum bisherigen Selbst –, die auf diese Weise zu einem gewissen Grad erreicht werden kann, reagiert ein Mensch damit aber nicht auf irgendwelche vorgängigen Vernunftgesetze, von denen er sich, weil er vermeintlich ein Vernunftwesen ist, immer schon attrahiert fühlte. Er wird durch die Fähigkeit zur Selbstreflexion also nicht direkt zu einem Vernunftwesen, das dem System der eigenen Leidenschaften vollkommen entrückt ist. Damit die betreffende Selbstreflexion motivationale Kraft entfalten kann, muss sie, wenn wir den bisherigen Überlegungen zur menschlichen Motivation folgen, letztlich auf einen inneren Konflikt oder eine vorgängige Spannung in seiner Interaktionsbeziehung zurückgreifen können, woraus eine Art Überschusspotential hervorgeht, das den bestehenden Modus der Spannungsaufhebung transzendieren kann, sodass zu der intellektuellen Einsicht auch ein affektives Moment hinzutritt.

Allerdings steigt die Komplexität unseres Modells noch einmal bedeutsam, weil der innere Konflikt oder die Spannung in der Interaktionsbeziehung, die die Grundlage für eine Selbstveränderung ist, sich beim Menschen nicht einfach nur auf der Ebene der unbewussten Leidenschaften abspielt, also beispielsweise in der Auseinandersetzung zwischen den eigenen produktiven und nicht-produktiven Charakteranteilen. Der Mensch hat ja nicht nur ein existentielles Bedürf-

nis, sich durch bestimmte allgemeine Interaktionsformen (also etwa Empfangen, Nehmen, Aufbewahren etc.) zur Welt und anderen Menschen in Beziehung zu setzen, sondern er hat daneben auch das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung, der in gewisser Weise die intellektuelle Ebene dieses Prozesses, eine Beziehung zur Welt und anderen Menschen herzustellen, abdeckt. Erich Fromm schreibt sogar, dass es »keine stärkere Energiequelle im Menschen gibt« als das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe (EFGA II, 1947a, S. 36).

Es wäre nun allerdings verkehrt, zu denken, dass die Wahl eines angemessenen Rahmens der Orientierung allein durch die eigenen unbewussten Leidenschaften getroffen werden könne, so als würden intellektuelle Fähigkeiten in diesem Prozess überhaupt keine eigenständige Rolle spielen. Ein Kind mag in seiner ersten Lebensphase bereits Ansätze eines ausbeuterischen Charakters ausbilden, ohne dass es zur theoretischen Reflexion der Ausbeutung fähig ist. In diesem Fall will es sich unbewusst durch die Ausbeutung in Beziehung setzen, ohne dazu eine rechtfertigende Theorie zu haben. Die primitive Form der Orientierung sind in diesem Fall die eigenen, nicht weiter reflektierten Wünsche. Wenn das besagte Kind jedoch die Fähigkeiten theoretischer Reflexion erlangt, wenn sich seine intellektuellen Fähigkeiten erweitern, wird sich – in Auseinandersetzung mit der Gesellschaft – auch das Bedürfnis entfalten, sich selbst und anderen gegenüber Gründe für das Ausleben der eigenen Leidenschaften angeben zu können. Jemand, der keine Gründe dafür angeben kann, warum er dieses oder jenes tut, dem mangelt es an Orientierung, sobald er über sein eigenes Handeln reflektieren kann. Und die bloße Referenz auf die eigenen Wünsche als Gründe mag einen ethischen Akteur, der von seinen natürlichen Neigungen ja auch zurücktreten könnte, ab einem bestimmten Punkt seiner intellektuellen Entwicklung nicht mehr in jedem Fall überzeugen. Eine reifere Methode, um Gründe für die Befolgung der eigenen Leidenschaften generieren zu können, liegt in der Bezugnahme auf eine bestimmte Theorie – einen intellektuellen Bezugsrahmen –, die einem Menschen einen Modus der Begründung bereitstellt. Auch wenn die eigene Charakterorientierung das eigene Denken strukturiert, ist ein ausbeuterischer Charakter – außer vielleicht, er würde in Reinform existieren und gar keine produktiven Charakteranteile aufweisen – doch nicht so borniert, dass er beispielsweise jedwede ökonomische oder moralische Theorie, auf die er stößt, automatisch so missverstehen müsste, dass sie alle die Ausbeutung rechtfertigen würden. Das heißt, auch der ausbeuterische Charakter weist in der Regel intellektuelle Fähigkeiten auf, die ihn erkennen lassen, dass nicht jeder Modus der Begründung mit seinen eigenen Leidenschaften kompatibel ist. Um zu unterscheiden, welche dieser Theorien oder Modi der Begründung aber mit seinen Leidenschaften vereinbar sind, muss sich ein solcher Charakter also mit den Theorien selbst – mit ihren

Inhalten, die von seinen eigenen Wünschen unabhängig sind – auseinandersetzen.

Zwar steht das Ziel, das ein ausbeuterischer Charakter mit der Implementierung eines bestimmten Modus der Begründung in seinen Rahmen der Orientierung erreichen will, in gewisser Weise bereits unbewusst fest, nämlich dass die betreffende Theorie auch die Ausbeutung legitimieren soll, die ja im Zentrum seiner Spannungsbewältigung steht und dementsprechend für ihn nicht disponibel ist. Aber gleichzeitig ist die Integration eines angemessenen Modus der Begründung in den eigenen Rahmen der Orientierung ja *selbst* ein Aspekt eines *eigenständigen,* existentiellen Bedürfnisses, sodass ein solcher Mensch lieber einen schlecht zu seinen anderen Bedürfnissen passenden Modus der Begründung wählen wird als gar keinen. Wenn ein solcher Modus der Begründung einem Menschen aber nicht einfach so zufällt, wenn es darüber hinaus besser oder schlechter zu der eigenen Charakterorientierung passende Modi der Begründung gibt und in der Gesellschaft nur eine begrenzte Zahl entsprechender Theorien verhandelt wird, mag also durchaus die Situation auftreten können, dass ein bestimmter Charakter einen Modus der Begründung in seinen Rahmen der Orientierung integriert, der nicht perfekt zu seinen sonstigen Leidenschaften passt. An dieser Stelle spielen also intellektuelle Gehalte, die mit dem eigenen Rahmen der Orientierung verbunden sind, in den Konflikt der eigenen Leidenschaften hinein. Insofern hinter der Integration eines Modus der Begründung in den eigenen Rahmen der Orientierung jedoch eigene Leidenschaften stehen, sich zur Welt in Beziehung zu setzen, – sich intellektuelle Inhalte also mit einem Teil der eigenen Leidenschaften vermischen – können diese intellektuellen Inhalte somit echte motivationale Wirksamkeit entfalten.

Das heißt, ein dominant ausbeuterischer Charakter könnte in Auseinandersetzung mit dem Diskurs seiner Gesellschaft eine bestimmte ökonomische oder moralische Theorie in seinen eigenen Rahmen der Orientierung integrieren, der zufolge die Ausbeutung in dieser oder jener Situation verboten ist, obwohl er sich auch in diesen Situationen leidenschaftlich von der Ausbeutung angezogen fühlt. Die Leidenschaft, sich in der Welt orientieren zu können – und das heißt auch: Gründe für das eigene Handeln angeben zu können –, kann in einem solchen Fall zumindest punktuell stärkere Macht entfalten als die Leidenschaft, auch in dieser speziellen Situation andere Menschen auszubeuten. Dennoch übertrumpft der eigene Rahmen der Orientierung nicht automatisch die anderen Leidenschaften. Denn in der Formulierung bestimmter Gründe durch die Bezugnahme auf Theorien ist immer noch viel Raum für Fehlleistungen oder Kompromissbildungen, dass ein solcher Charakter also die betreffende Theorie in dieser Situation ausblendet, missversteht, falsch anwendet oder sich schlicht über sie hinwegsetzt, weil seine anderen Leidenschaften in diesem Moment stärker sind. Dabei wäre

es natürlich naiv, zu glauben, dass die Theorien oder Gründe, die ein ausbeuterischer Charakter in der Legitimation seines Handelns anderen Menschen gegenüber angibt, tatsächlich seinem realen Rahmen der Orientierung eins zu eins entsprechen würden. Woran der betreffende Charakter wirklich glaubt, was seine eigentlichen Gründe sind, mag für diesen Charakter mitunter unaussprechbar sein, kann also – obwohl der Rahmen der Orientierung prinzipiell explizierbar sein mag – unbewusst bleiben. Erst im Nachhinein mag ein solcher Charakter bemerken, dass er eigentlich unbewusst nach diesem oder jenem Prinzip gelebt hat, das er erst, nachdem sich sein Charakter gewandelt hat, sprachlich formulieren und in eine Theorie bringen kann, die ihm nun aber offensichtlich fehlerhaft erscheint.

Insofern die produktiven und nicht-produktiven Charakterzüge des ethischen Akteurs sich in einem Konflikt befinden, der sich dynamisch entwickelt, und die Stärke der betreffenden Charakteranteile dementsprechend schwankt, scheint in der Folge auch das Angezogensein von bestimmten Argumentationsergebnissen schwanken zu können. Auf diese Weise könnte es also dazu kommen, dass auch ein dominant ausbeuterischer Charakter an einem bestimmten Tag einen ›klaren Moment‹ haben könnte, der ihn vorübergehend in die Lage versetzen würde, bestimmte Gründe, die gegen seine ausbeuterische Orientierung sprechen, anzuerkennen. In diesem Moment wird ihm also bewusst, dass ihn die Ausbeutung – selbst wenn er mit ihr Erfolg hätte – nicht nachhaltig glücklich machen wird. Innerhalb seines Rahmens der Orientierung könnte eine solche intellektuelle Erkenntnis zumindest vorübergehend eine Art Eigendynamik entfalten. Die Leidenschaften auf der Ebene des Rahmens der Orientierung, die auf eine Begründung des eigenen Handelns abzielen, könnten sich also mit einer anderen Geschwindigkeit entwickeln oder eine andere Richtung einschlagen als seine Leidenschaft, sich zu anderen Menschen in Beziehung zu setzen, die weiterhin im Modus des Ausbeutens agieren will. Wenn an diesem Punkt äußere unterstützende Faktoren dazukommen, könnte es zu einem wirksamen Wechselspiel von intellektuellen Faktoren (als Teil des eigenen Rahmens der Orientierung) und den übrigen Leidenschaften kommen. So könnte sich dieser dominant ausbeuterische Charakter in diesem klaren Moment beispielsweise dafür entscheiden, einen Termin für ein psychoanalytisches Erstgespräch auszumachen, mit dem Ziel, die eigenen unbewussten Leidenschaften auf ein besser begründbares Verhalten auszurichten. Zwar mag dieses Ziel am nächsten Tag wieder an Stärke verlieren. Wenn dieser ausbeuterische Charakter aber beispielsweise zugleich eine Leidenschaft besitzt, Termine einzuhalten, könnte er sich womöglich trotzdem zum besagten Erstgespräch durchringen, das wiederum seine Leidenschaft, sich selbst zu verändern, mobilisiert, sodass er sich tatsächlich zum Beginn der Therapie entschließen kann. Aus einem solchen

inneren Konflikt heraus, in dem sich intellektuelle Gehalte und unbewusste Leidenschaften miteinander vermischen und in Wechselwirkung treten, kann also eine Bewegung angestoßen werden, die zu einer Veränderung der eigenen ursprünglichen Charakterorientierung führt. Auch in dieser Hinsicht weicht die hier vorgestellte Rekonstruktion der Position von Fromm von einem reinen Humeanismus ab (s. Kap. 7.2).

An dieser Stelle können wir noch eine interessante Beobachtung machen. Wenn es das Fortschreiten im Modus der Spannungsaufhebung ist, das von der kritischen Theorie der Tugendethik ethisch ausgezeichnet wird, und der Rahmen der Orientierung selbst ein Aspekt von diesem Modus ist, dann könnte für eine ethische Akteurin unter bestimmten Bedingungen sogar ein Rahmen der Orientierung angemessen sein, der inhaltlich den Grundannahmen der kritischen Theorie der Tugendethik widerspricht. Das heißt, eine universalistische, rigorose Ethik, die absolute Forderungen an den Menschen stellt, kann der kritischen Theorie der Tugendethik zufolge – je nach gesellschaftlichem Kontext – durchaus eine legitime, fortschrittliche Haltung einer Akteurin ausdrücken. Dass die Übernahme eines bestimmten universalistischen Rahmens der Orientierung für das Individuum in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation angemessen sein kann, macht die universalistische Ethik jedoch noch nicht an sich – also als ethische Theorie – wahr. Genauso könnte für die betreffende Akteurin aus der Perspektive der kritischen Theorie der Tugendethik zu einem späteren Zeitpunkt auch die Abkehr vom Universalismus einen erneuten Fortschritt darstellen. Die Ebene der Wahrheitsfindung zwischen verschiedenen Theorien spielt sich demgegenüber wesentlich auf der Ebene der Traditionen ab, die überhaupt erst dadurch, dass sie von ihren eigenen ersten Prämissen ausgehen, metaethische Positionen zur Frage nach dem allgemeinen Zusammenhang von ethischen Maßstäben und Lebensformen einnehmen oder Metatheorien über den Zusammenhang von Rationalität und Tradition aufstellen können (s. Kap. 6.2). Auch die Annahme einer bestimmten Metatheorie befriedigt dabei aber natürlich immer noch bestimmte Leidenschaften, sich in der Welt auf diese oder jene Weise orientieren zu können.

Eine weitere Besonderheit, auf die die Ethik reagieren muss und der wir uns nun zuwenden wollen, ergibt sich aus der menschlichen Fähigkeit zur Interpretation von Problemen. Denn die Interpretation ist ja beim Menschen in bestimmten Fällen *selbst* eine mögliche Form der produktiven Aufhebung von Spannungen, ohne dass irgendeine weitere, vom Akt der Interpretation unabhängige Aktion erforderlich wäre. Wenn jemand aus religiösen Gründen fastet und ein Hungergefühl wahrnimmt, dann kann ein Akt der Interpretation – etwa dass das Hungergefühl eine unproblematische Begleiterscheinung des Fastens ist und sich auf diese Weise in den eigenen Rahmen der Orientierung integrieren lässt – auf sub-

jektiver Ebene bereits eine produktive Aufhebung dieser Spannung darstellen. Daraus folgt im Übrigen, dass es keinen natürlichen, objektiven, vorherbestimmten Weg gibt, wie ein Mensch als besonderer biologischer Körper die Spannungen seines eigenen Lebens aufzuheben hätte. Die Spannung selbst tritt zunächst in vager Form auf, wird *vermittelt durch das System der existentiellen Bedürfnisse* und gibt nicht selbst eine direkte Lösung vor – anders als bei Tieren, die aufgrund ihres eingeschränkten Handlungsspektrums möglicherweise nur eine einzige spezifische Lösungsmöglichkeit haben. Die Spannung, die durch das Hungergefühl entsteht, kann natürlich dadurch produktiv aufgehoben werden, dass die betreffende Person etwas isst, wodurch im besten Fall Wachstumsprozesse des Körpers unterstützt werden, weshalb sich diese Aktivität in die eigene Fortschrittsgeschichte eingliedern lässt. Insofern der betreffende biologische Körper jedoch ein Mensch ist, ist es darüber hinaus eine zentrale Spannungsquelle seines Lebens – ein existentielles Bedürfnis –, *dass er sich in der Welt orientieren kann.* Dementsprechend besteht eine Notwendigkeit zur Interpretation, die an der *Wurzel der menschlichen Spannungsbewältigung überhaupt* steht und sich dabei andere Formen der Spannung in der Relevanz unterordnen kann, weshalb auch eine religiöse Interpretation dieses Gefühls den betreffenden hungrigen Menschen unter bestimmten Umständen echt befriedigen kann (s. a. Boyle & Lavin 2010, S. 187). Die religiöse Nahrung für das Bedürfnis nach Orientierung kann in diesem Fall sättigender und für das Überleben wichtiger sein als die leibliche Nahrung für den Körper (s. a. EFGA II, 1947a, S. 36). Dabei ist es die Fortschrittsgeschichte der sinnvollen Weiterentwicklung dieses Modus der Spannungsbewältigung, die den Fokus in der ethischen Bewertung bei menschlichen Lebensformen ausmacht, weshalb der einzelne Akt der Spannungsaufhebung – etwa der Nahrungsaufnahme – ohnehin ethisch in den Hintergrund rückt. Auch die körperlichen Bedürfnisse sind also in einem gewissen Sinne durch die Antwort auf die existentiellen Dichotomien der menschlichen Existenz vermittelt. Tatsächlich kommen Menschen auch gar nicht darum herum, die Spannungen des eigenen Lebens zu interpretieren, in einen Rahmen der Orientierung einzufügen – in eine Rangordnung der von ihnen zu verfolgenden Güter –, wobei in diesem Zuge oftmals die Lösung darin bestehen wird, dass die betreffende Spannung eigentlich unproblematisch ist und ausgehalten werden kann, dass man sie aufschieben sollte, um beispielsweise später eine höhere Spannungsaufhebung zu ermöglichen usw.

Nun ist die Gabe der Interpretation, bestimmte Spannungen unseres Lebens durch die Eingliederung in den eigenen Rahmen der Orientierung produktiv aufzuheben, in gewisser Weise eine Variation der Vorstellung, dass wir in der Lage seien, uns durch die Einsicht in vernünftige Gründe von unseren natürlichen Neigungen zu distanzieren, denn dieser Vorgang basiert ja eigentlich selbst auf einer Art Interpretation. Oben hatten wir bereits festgestellt, dass uns die Fähigkeit

zur Distanzierung von unseren natürlichen Neigungen jedoch nicht ermöglicht, uns auf diese Weise irgendwie außerhalb der Interaktionsbeziehung zu stellen, aus der sich gemäß der kritischen Theorie der Tugendethik der Inhalt ethischer Maßstäbe entwickeln soll. Gleichwohl haben wir in diesem Zuge auch zugestanden, dass unsere Interpretation der Interaktion selbst in die Interaktionsbeziehung einfließt und dementsprechend den Inhalt der ethischen Maßstäbe mitbestimmt. In der Folge müssen wir jedoch nun die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass dieser Einfluss auf den Inhalt der ethischen Maßstäbe so weitreichend sein könnte, dass dies einen Bruch mit der Bewertungsstruktur zur Folge hätte, die wir in Auseinandersetzung mit arationalen Lebewesen entwickelt hatten. Dies gilt umso mehr, da das →*materiale Kriterium des guten Lebens* ja selbst einen bestimmten Inhalt in unserer Bewertungsstruktur – nämlich die Partizipation an einem in sich funktionalen Reproduktionszusammenhang – verankert hatte. Wenn jedoch alle Probleme und Problemlösungen interpretationsabhängig wären, stünde dieses vermeintlich objektive Kriterium auf einmal zur Disposition. Ich will also zum Abschluss dieses Abschnitts auf den Einwand eingehen, dass die Rolle der Interpretation innerhalb menschlicher Lebensformen so entscheidend dafür sei, was innerhalb einer Lebensform überhaupt als Problem gelten könne – und dementsprechend auch als Problemlösung –, dass das materiale Kriterium des guten Lebens, wie wir es uns bisher vorgestellt hatten, für menschliche Lebensformen seine objektive Gültigkeit verlieren würde. Inwieweit sich die Interpretation des eigenen Lebensprojektes auf die Möglichkeiten auswirkt, dem materialen Kriterium des guten Lebens einen eigenen Inhalt zu geben – was die Anerkennung der objektiven Gültigkeit dieses Kriteriums zumindest in allgemeiner Form voraussetzt –, soll dann im folgenden Abschnitt diskutiert werden (s. Kap. 7.4).

Zunächst einmal können wir feststellen, dass sich die gesellschaftliche Interpretation bestimmter Praktiken natürlich darauf auswirken kann, wie die mit der Praxis verbundenen Interaktionen ethisch zu beurteilen sind. So könnte es Teil einer Praxis sein, wenn man sich entschlossen hat, den Arbeitsplatz zu wechseln, vor dem Einreichen der Kündigung noch einmal einen destruktiven Streit mit seinen Kollegen und Vorgesetzten zu simulieren, damit sich die Beteiligten über die Dynamiken solcher Streitigkeiten bewusst werden können, ohne dass ein wirklicher Schaden entsteht. Was also oberflächlich wie eine gestörte Beziehung aussieht – insbesondere wenn die Simuliertheit des Streits gar nicht mehr eigens erwähnt wird –, die ohne wirkliche Lösung in die Brüche geht, lässt sich im Rahmen des besagten Interpretationszusammenhangs als Teil eines gelungenen Lernprozesses begreifen, während die gleichen Worte, Gesten etc. im Rahmen eines anderen Interpretationszusammenhangs dagegen als Problem in Erscheinung treten würden. Die Interpretation, die die Handlung einrahmt, ändert also, was hier eigentlich praktisch stattgefunden hat. Dementsprechend scheinen wir zugeste-

hen zu müssen, dass bestimmte Probleme innerhalb menschlicher Lebensformen tatsächlich durch die Interpretation mitkonstituiert werden. Aber darüber hinaus gibt es auch Argumente dafür, warum es ganz allgemein sinnvoll sein könnte, eine generelle Interpretationsabhängigkeit von Problemen im Rahmen menschlicher Lebensformen anzuerkennen. Denn wenn eine Gesellschaft ein bestimmtes Phänomen gar nicht als Problem interpretiert, scheint sie auch keine Ressourcen zu besitzen, um dieses ›Problem‹ gezielt zu lösen. Will man trotzdem eine Kritik an dem Umgang der Gesellschaft mit dem betreffenden Phänomen vorbringen, scheint eine solche Kritik extern an diese Gesellschaft herangetragen werden zu müssen und droht damit, kraftlos zu bleiben. Dieser Einwand, der sich vielleicht im Ausgang von Rahel Jaeggis kritischer Theorie der *Kritik von Lebensformen* (2014) nahelegen könnte, ließe sich also gegen den objektiven Status des materialen Kriteriums des guten Lebens anführen. Für die Beantwortung dieses Einwandes scheint mir jedoch der Ausgangspunkt entscheidend.

Jaeggi versteht eine menschliche Lebensform als Problemlösungsinstanz eines relativ trägen Zusammenhangs von Praktiken, der insbesondere durch Interpretation gestiftet wird (vgl. Jaeggi 2014, S. 94, 107, 200). Die Probleme, mit denen sich diese Problemlösungsinstanz beschäftigt, erscheinen dabei zunächst »als praktische, krisenhafte Verwerfungen [..] – ein Stocken im Handlungsvollzug, das Zusammenbrechen einer Interpretation« (ebd., S. 213). Was sich hier jedoch meldet, ist aber »noch so diffus und unbestimmt, dass es zu einem bestimmten Problem erst gemacht werden muss. Ein Problem wird so einerseits durch Interpretation erst zum Problem, es lässt sich andererseits aber auch nicht aus dem Nichts konstruieren, sondern wird aus dem gemacht, was von uns unbeeinflusst da ist und sich gegebenenfalls störend bemerkbar macht.« (ebd.) Je nachdem, wie die Gesellschaft das Problem interpretiert, verändert sich damit auch der Maßstab dafür, was eine angemessene Lösung für dieses Problem darstellt (vgl. ebd.). Im Modell von Jaeggi gibt es keine materialen, inhaltlich bestimmten Probleme, mit denen jede Gesellschaft objektiv konfrontiert ist, sondern Probleme werden rein formal, nämlich über den Interpretationszusammenhang und seine Interaktion mit der Umwelt generiert (vgl. ebd., S. 208).

Vielleicht hilft es, den Einwand gegen den vermeintlich rein objektiven Status des materialen Kriteriums des guten Lebens, der sich von diesem Ausgangspunkt erheben lässt, an einem Beispiel festzumachen. Stellen wir uns also einen Interpretationszusammenhang vor, der das höchste Ziel des Lebens in der Maximierung der eigenen Lust sieht und der sich deshalb dafür entscheidet, die restlichen der Erde zur Verfügung stehenden Ressourcen innerhalb einer Generation zu diesem Zweck aufzubrauchen, anstatt sich selbst und den kommenden Generationen ein vergleichsweise karges Leben zuzumuten. Dass diese Gesellschaft auf diese Weise die Fortsetzung ihrer Reproduktion unterminiert, also auf die

Auflösung des Reproduktionszusammenhangs hinwirkt, kann von ihr selbst als unproblematisch aufgefasst werden. Die Lebensform, als Problemlösungsinstanz des Interpretationszusammenhangs, funktioniert nach den eigenen Maßstäben vortrefflich, und auch die Muster der Interpretation werden nicht gestört. Realistischerweise müsste man hier wahrscheinlich hinzufügen, dass ein solcher Prozess, der auf die Vernichtung der Menschheit hinausläuft, wohl sehr viel konflikthafter verlaufen würde, denn irgendwelche geschichtlichen Tendenzen, die auf das Überleben dieser Gesellschaft abzielen, mögen sich auch in ihren Praktiken oder Charakterorientierungen sedimentiert haben. Wenn die entsprechenden alternativen Interpretationsversuche jedoch aus der Gesellschaft durch einen außerordentlichen Überzeugungsaufwand oder die erfolgreiche Initiation der neuen Generation in diesen hedonistischen Rahmen der Orientierung verschwunden wären, könnte sich die betreffende Gesellschaft, die ihren Reproduktionszusammenhang auflöst, um die Lust der lebenden Generation zu maximieren, sogar selbst als das Ergebnis erfolgreicher Lernprozesse begreifen. Die früheren Gesellschaften, die bereits teilweise hedonistisch geprägt gewesen sein mögen, die die Grundlagen der gesellschaftlichen Reproduktion zur eigenen Lustmaximierung jedoch nicht oder vielleicht nur vorsichtig angetastet hatten, erscheinen aus diesem hedonistischen Interpretationszusammenhang heraus als defizitär, als zu feige oder zu zerrissen, um die eigenen Ideale konsequent zu verwirklichen.

Nehmen wir nun an, es gäbe neben diesem hedonistischen Interpretationszusammenhang noch irgendwelche Außerirdischen, die ihren Wertmaßstab aus der kritischen Theorie der Tugendethik ableiten würden. Diese Außerirdischen könnten nun versucht sein, mit dem hedonistischen Interpretationszusammenhang Kontakt aufzunehmen und diesem mitzuteilen, dass sich hier gerade eine ethische Katastrophe zu ereignen droht, dass sich die Mitglieder dieses Interpretationszusammenhangs über den Inhalt des guten Lebens täuschen, weil durch die Auflösung ihres Reproduktionszusammenhangs der objektive Rahmen verlassen wird, der die Voraussetzung für die Generierung gültiger ethischer Maßstäbe ist. Die betreffende Lust, die in der besagten Gesellschaft erzeugt werden würde, hätte dementsprechend keinen ethischen Wert, wäre nicht im eigentlichen Sinne gut. Aber wäre eine solche Beurteilung – die sich ja auch als ethische Kritik auffassen lässt – nicht extern? Und unterläuft die kritische Theorie der Tugendethik damit nicht ihren eigenen Anspruch, eine Form der Bewertung zu formulieren, die ich hier in Anlehnung an Philippa Foot als ›intrinsisch‹ charakterisiert habe?

Tatsächlich scheint mir dieser Einwand gegen die kritische Theorie der Tugendethik jedoch verfehlt zu sein, weil er ausblendet, dass die kritische Theorie der Tugendethik, wenn sie sich der Beurteilung menschlicher Lebensformen zu-

wendet, nicht einfach den Ausgangspunkt von Jaeggi in sich aufnimmt, sondern ein in vielerlei Hinsichten parallellaufendes, aber dennoch auf einer anderen Linie angesiedeltes Unternehmen anstößt (s. Kap. 6). Auch wenn wir hier durchaus anerkannt haben, dass menschliche Lebensformen *auch* einen Interpretationszusammenhang darstellen und sich unsere Interpretationen auf den für uns gültigen ethischen Maßstab auswirken, ist unser Ausgangspunkt, wenn wir nach dem Abhandeln der (meta-)kritischen Theorie biologischer Lebensformen schließlich auf der Ebene menschlicher Lebensformen ankommen, doch verschoben. Die Lebensform innerhalb der kritischen Theorie der Tugendethik ist nicht einfach eine Problemlösungsinstanz, die sich auf einen Interpretationszusammenhang bezieht, der selbst alle relevanten Probleme generiert. Vielmehr ist die Lebensform in unserer Untersuchung bereits auf eine bestimmte Problemstellung ausgerichtet: Sie ist eine Instanz, die für ihre Mitglieder einen Weg zur Erlangung des guten Lebens, als dem Ziel der Ethik, spezifiziert.

Auch im hier vorgestellten Modell soll die Lebensform Probleme lösen, aber diese Probleme werden nicht notwendigerweise durch einen Interpretationszusammenhang gestiftet, sondern es handelt sich um Probleme, die aus der Perspektive der Ethik in Erscheinung treten, nämlich dass ein Lebewesen ethische Maßstäbe verfehlen könnte. Das Problem ist in dieser Weise vordefiniert, insofern die Perspektive der Ethik auf die Welt – zumindest im Ausgang von der Tradition der aristotelischen Tugendethik – in gewisser Weise vordefiniert ist, insofern sie als Wissenschaft des natürlich Guten und Schlechten in der Welt einen besonderen, methodisch ausgegliederten Gegenstand hat (nämlich ethische Akteure). Genauso wie es biologische Zusammenhänge in der Welt gibt, die sich etwa als Organismus oder Spezies gegenüber der restlichen Umwelt sinnvollerweise abgrenzen lassen, gibt es aus der Perspektive naturalistischer Ethik auch ethische Zusammenhänge in der Welt, die objektive Gültigkeit besitzen, und zwar auch dann noch, wenn ein bestimmter Interpretationszusammenhang gar keine Biologie oder Ethik betreibt oder die betreffenden Zusammenhänge anders, aber eben falsch, interpretiert. Die Pflanzen und Tiere gedeihen unabhängig davon, ob jemand ihr Leben als Gedeihen interpretiert. Und an der Unabhängigkeit der Kriterien des guten Lebens ändert sich auch nichts, wenn die Interpretation selbst teilweise mit in den Inhalt der ethischen Maßstäbe einfließt. Das heißt, bloß weil ein Interpretationszusammenhang von sich selbst das Verständnis hat, in ethischer Hinsicht gelungen zu sein, macht diese Interpretation den betreffenden Sachverhalt aus ethischer Perspektive noch nicht automatisch wahr oder nimmt den hier entwickelten ethischen Kriterien ihren objektiven Charakter, genauso wenig wie eine Interpretation, dass Seelöwen und Löwen zu derselben Spezies gehören, diesen auf einmal ermöglicht, sich miteinander fortzupflanzen.

Wenn man so will, ist Jaeggi an einem sehr spezifischen Ausschnitt von Normativität interessiert, der nicht das ganze Spektrum der Normativität abbildet, für das sich die hier entwickelte Perspektive der naturalistischen Ethik interessiert. Jaeggi interessiert sich nur für jene Normativität, die in gewisser Weise von der Lebensform – verstanden als einem Interpretationszusammenhang – *selbst* erzeugt wird, also aus ihren eigenen Widersprüchen und Konflikten heraus. Ein solches Unternehmen braucht aber, was seine grundlegende Ausrichtung angeht, keine objektiven Maßstäbe mehr, die irgendwie unabhängig vom Interpretationszusammenhang bestehen (selbst wenn man auch hier fragen könnte, ob es ausreicht, dass eine Gesellschaft ihre eigene Geschichte als Aneinanderreihung erfolgreicher Lernprozesse *interpretiert* oder ob nicht auch ein solcher gelungener Lernprozess objektive Kriterien hat). Die Normativität, für die sich Jaeggi interessiert, kommt zwar ebenfalls innerhalb des hier vorgestellten Modells in Betracht, aber nur im Rahmen *einer* spezifischen Beziehungsseite des Modells der dialektischen Teleologie, nämlich der Beziehungsseite der Lebensform. Es sind aber alle Beziehungsseiten *zusammengenommen,* die im Modell der dialektischen Teleologie objektiv gültige Maßstäbe der Ethik generieren. Das heißt, was in Jaeggis Theorie bei menschlichen Lebensformen als Problem auftaucht, ist auch immer in der kritischen Theorie der Tugendethik ein Problem, allerdings nun in einem größeren Kontext, der noch weitere Kriterien enthält, die sich aus der Einnahme einer anderen Perspektive und der Verwendung anderer Methodenbegriffe ergeben.

Ich denke aber, dass beide Perspektiven unabhängig voneinander als interessante Einstellungen auf die Wirklichkeit angesehen werden können. Es ist erhellend, dass eine bestimmte Gesellschaft, die sich für die Maximierung ihres Lustgewinns letztlich selbst auslöscht, möglicherweise nicht durch gesellschaftsimmanente Widersprüche gekennzeichnet sein mag, dass sie also auch keine sinnvollen inneren Tendenzen aufweist, die auf einen alternativen Modus der Spannungsaufhebung hindrängen. Genauso wie aber eine Pflanze, die keine alternativen Handlungsmöglichkeiten hat, ethisch defizitär sein kann, gilt dies auch für eine Gesellschaft, die bestimmte Mindestbedingungen, die die Ethik an das gute Leben stellt, nicht erfüllt. Sicherlich ist die hier entwickelte Perspektive der naturalistischen Ethik diesem Interpretationszusammenhang auf diese Weise extern, weil sie nicht aus dem Selbstverständnis dieser Gesellschaft abgeleitet werden kann. Das heißt jedoch nicht, dass diese Perspektive nicht richtigerweise abbildet, auf welche Art und Weise dieser Zusammenhang ethisch gesehen strukturiert ist. Genauso tritt man ja nicht auf der Ebene der Biologie aus der Spezies *Homo sapiens* aus, bloß weil man sich auf einmal als Engel ansieht. Die Kritik, dass der Problembegriff von Jaeggi zu formal ist (s. a. Jaeggi 2018, S. 225) und eine inhärente Bezogenheit der Praktiken auf den Reproduktionszusammenhang als einem inhaltlichen Moment nicht vorausgesetzt wird, ist ja im Übrigen auch nicht

neu, sondern wurde bereits von Frederick Neuhouser (2018) angeführt, allerdings von Hegel herkommend, weshalb ich mich hier nicht weiter auf diese Ausführungen beziehe.

Die zentrale Kritikfigur, die wir hier entwickelt haben, beinhaltete die Idee, dass ein bestimmter Gegenstand seinem Begriff – seinem ethischen Methodenbegriff – nicht entspricht und dieses Auseinanderklaffen eine Defizienz ausdrückt, die prinzipiell unabhängig von den subjektiven Einstellungen des Gegenstands erkannt und kritisiert werden kann. Insofern der betreffende Begriff der *eigene Begriff des betreffenden Gegenstands ist,* insofern der Gegenstand aus der Perspektive der Ethik überhaupt erst über diesen Begriff als derartiger Gegenstand identifiziert werden kann, ist eine solche Kritik dennoch nicht extern vom Gegenstand angesiedelt, zumindest was seine objektive, ethische Dimension angeht. Daraus folgt aber nicht, dass die für einen ethischen Gegenstand gültigen Maßstäbe durch den Begriff allein hinreichend oder vollumfänglich spezifiziert wären, da unser ethischer Methodenbegriff schließlich bestimmte Formen der Interaktion normativ auszeichnet und sich der konkrete Inhalt dieser Interaktion eben zu weiten Teilen nicht im Voraus benennen lässt. Dennoch wird erfolgreiche Interaktion von einem Rahmen eingeschlossen, der hier so gefasst wurde, dass sie sich in einem in sich funktionalen Reproduktionszusammenhang bewegen muss. Und dieses Moment scheint also eine interpretationsunabhängige ethische Bedeutung behalten zu können, selbst wenn die konkreten Interaktionen innerhalb dieses Rahmens – die Probleme, die dort entstehen – ihrerseits interpretationsabhängig sein mögen. Dementsprechend können natürlich ganz viele Lösungen von Problemen innerhalb einer Lebensform für das Gelingen der Interaktionsbeziehung relevant sein, die mit dem Reproduktionszusammenhang gar nichts zu tun haben. Aber eine Lebensform kann nicht allein deshalb gelingen, weil sie ihrer eigenen Interpretation zufolge die Ansprüche, die sie an sich selbst stellt, erfüllt, während sie zugleich die objektive Aufgabe, die wir der Lebensform im Modell der dialektischen Teleologie zugeschrieben haben, verfehlt. Wenn wir nun akzeptieren können, dass es vor dem Hintergrund der hier angestellten Überlegungen prinzipiell möglich ist, dass es aus der Perspektive der Ethik objektive Kriterien des Gelingens einer Interaktionsbeziehung gibt, können wir uns nun damit beschäftigen, wie weit der Inhalt des materialen Kriteriums des guten Lebens durch die eigenen Interpretationen beeinflusst werden kann.

7.4 Zur Form ethischer Lebensprojekte beim Menschen

Mit dem nun beginnenden Abschnitt sind wir, nach all der bisher für die Ethik im Allgemeinen eher untypischen Vorgeschichte, wieder an einen Punkt gelangt,

an dem wir theoretisch an eine der großen Debatten in der normativen Ethik anschließen könnten, die in der Regel so geführt wird, als könnte sie auch ohne großen metaethischen Unterbau auskommen, nämlich die →*Ethik des guten Lebens.* Dass erfolgreich abgeschlossene Lebensprojekte ein gutes Leben konstituieren, scheint in diesem Diskurs eine der grundlegenden systematischen Optionen zu sein (s. z. B. Rawls 1979, S. 472). Es wäre jedoch wenig vielversprechend, hier nun mit dieser Position in die allgemeine Debatte um die Ethik des guten Lebens einzutreten, in der ganz unterschiedliche, sich gegenseitig ausschließende Intuitionen und Prämissen verhandelt werden, die sich vor dem Hintergrund verschiedener Traditionen entwickelt haben. Tatsächlich hilft uns der bereits entwickelte metaethische Unterbau nun darin, den Raum der hier zu betrachtenden Positionen bedeutend eingrenzen, weil die von uns gesuchte Position bestimmte zusätzliche Voraussetzungen erfüllen muss, die wir aus der Auseinandersetzung mit der Tradition der aristotelischen Tugendethik abgeleitet haben und von deren Intuitionen und Prämissen wir hier ausgehen. Die Annahme einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen dient uns damit als eine Art Heuristik, um den Fokus unserer ethischen Betrachtung beim Menschen vorzustrukturieren (s. a. Kraut 1994, S. 47).

Wenn die Möglichkeit einer gemeinsamen Bewertungsstruktur von arationalen und rationalen Lebewesen den Gegenstand unseres Interesses darstellt, dann muss sich, nach unseren Erkenntnissen im zweiten Teil, die Erfüllung ethischer Maßstäbe aus einer Lebenspraxis ergeben, die als Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen begriffen werden kann und in ein erfolgreich abgeschlossenes Lebensprojekt mündet, das für diese Geschichte als möglicher Schlussstein dienen kann. Worum es jetzt noch geht – und hier können wir doch noch in Dialog mit anderen Positionen innerhalb der Ethik des guten Lebens treten –, ist, sich über die Form zu verständigen, die solche Lebensprojekte innerhalb menschlicher Lebensformen legitimerweise annehmen können. Insbesondere sind wir dabei daran interessiert, inwiefern subjektive Faktoren solche Lebensprojekte mitkonstituieren und womöglich inhaltlich beeinflussen.

7.4.1 Der mögliche Einfluss der subjektiven Setzung

Einige der zentralen systematischen Optionen in der allgemeinen Debatte um die Ethik des guten Lebens, wie sie etwa von Derek Parfit unterschieden worden sind (vgl. Parfit 1984, S. 493), lassen sich so reformulieren, dass sie auch in dem hier verhandelten Szenario vertreten werden können. Insbesondere die *Wunscherfüllungstheorie* lässt sich so verstehen, dass sie schon immer die ethische Bedeutung erfolgreich abgeschlossener Lebensprojekte für das gute Leben an-

erkannt hat, auch wenn sie Lebensprojekte mit Wünschen identifiziert, deren Wesensmerkmal es ist, dass sie durch das Subjekt gesetzt werden (vgl. Fenner 2007, Kap. 4). Auch eine zweite große systematische Option innerhalb der Ethik des guten Lebens, nämlich die *Objektive-Listen-Theorie,* könnte man an das hier verhandelte Szenario anpassen. Demnach würde der erfolgreiche Abschluss eines Lebensprojekts, das in diesem Fall nicht unbedingt durch das Subjekt gesetzt sein muss, den eventuell einzigen Eintrag auf einer objektiven Liste von Gütern darstellen, die das gute Leben konstituieren (s. a. ebd., Kap. 5; Fletcher 2016).

Da sich die großen Positionen, die in der allgemeinen Debatte innerhalb der Ethik des guten Lebens vertreten werden, jedoch nicht vollständig mit den systematischen Optionen decken, die sich aus unserem speziellen Fokus ergeben, scheint es mir angemessener, nicht von diesen reformulierten Positionen auszugehen, sondern die Debatte im Hinblick auf die hier verfolgten Zwecke neu aufzuschlüsseln. Die Auseinandersetzung läuft in diesem Fall auf die Formulierung mehr oder weniger starker subjektiver bzw. objektiver Theorien der Setzung von Lebensprojekten hinaus. Dabei scheint mir allerdings die Frage, welche Relevanz spezifisch die subjektive Setzung für das gute Leben hat, für die hier zu führende Diskussion gar nicht so sehr entscheidend zu sein. Vielmehr ist hier relevant, ob sich durch die Bedeutung, die die subjektive Setzung erlangen kann, die Form und der Inhalt ethisch gültiger Lebensprojekte grundlegend verändern kann. Schließlich hatte das →*materiale Kriterium des guten Lebens,* wie wir es im Rahmen der (meta-)kritischen Theorie biologischer Lebensformen formuliert hatten, zwingend die Partizipation am Reproduktionszusammenhang zum Inhalt. Wenn durch die subjektive Setzung des Lebensprojektes grundlegend davon abgewichen werden könnte, würde dies der ethischen Bewertung der menschlichen Lebensführung womöglich eine Wendung geben, die vielleicht nicht gänzlich mit der bislang entwickelten Bewertungsstruktur bräche, aber doch problematische Konsequenzen hätte. Um gerade diese problematischen Konsequenzen diskutieren zu können, formuliere ich die subjektivistischen Positionen bereits so, dass sich mit ihrer Hilfe die Partizipation am Reproduktionszusammenhang ausklammern lässt, während ich die objektivistischen Positionen als verschiedene mögliche Fortsetzungen der bisherigen Überlegungen konzipiere. Vor diesem Hintergrund scheint es mir sinnvoll, vier systematische Optionen zu unterscheiden:

1. *Strikter Subjektivismus:* Die subjektive Setzung ist notwendige und hinreichende Bedingung, um ein ethisch gültiges Lebensprojekt zu konstituieren, durch dessen Realisierung der Akteur ein gutes Leben erlangt.
2. *Qualifizierter Subjektivismus:* Die subjektive Setzung ist notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung, um ein ethisch gültiges Lebensprojekt zu kon-

stituieren. Es gibt zusätzlich bestimmte allgemeingültige Kriterien, die darüber entscheiden, was ein ethisch gültiges Lebensprojekt als solches qualifiziert, die aber nicht unbedingt die Partizipation am Reproduktionszusammenhang beinhalten.

3. *Strikter Objektivismus:* Allein die objektive Lebenstätigkeit des Individuums – insbesondere seine erfolgreiche Partizipation an einem in sich funktionalen Reproduktionszusammenhang – ist notwendige und hinreichende Bedingung für die Hervorbringung eines ethisch gültigen Lebensprojektes, weil die Reproduktion den einzigen in sich aussagekräftigen Akt darstellt, der angemessen und produktiv auf das Problem des Todes reagiert, der ansonsten immer eine letztlich negative Aufhebung der eigenen gestörten Beziehung zur Umwelt bedeuten würde. Subjektive Faktoren spielen für die Erlangung des guten Lebens keine Rolle.
4. *Gezügelter Objektivismus:* Die erfolgreiche Partizipation an einem in sich funktionalen Reproduktionszusammenhang ist zwar die notwendige Bedingung bzw. der Rahmen für ein ethisch gültiges Lebensprojekt, sie allein ist aber noch nicht hinreichend, um dem Individuum ein gutes Leben zusprechen zu können, denn eine subjektive Entfremdung von dieser eigenen Lebenstätigkeit kann dazu führen, dass die Spannung des eigenen Lebens doch nicht insgesamt produktiv aufgehoben wird. Darüber hinaus gehört auch die subjektive Spannungsauflösung durch die Interpretation zur objektiven Lebensaktivität, fließt in die eigene Geschichte der produktiven Spannungsaufhebung mit ein und konstituiert mitunter auch erst ethisch relevante Spannungen. Auch wenn die subjektive Setzung prinzipiell verzichtbar für die ethische Gültigkeit eines Lebensprojektes sein mag, stellen subjektive Faktoren – also dass das Subjekt seine eigene objektive Lebensaktivität nicht prinzipiell ablehnt bzw. sich von ihr entfremdet fühlt – eine weitere, subjektive Voraussetzung für die Erlangung des guten Lebens dar.

Ich gehe nun zuerst auf die beiden Varianten des Subjektivismus ein. Folgt man dem strikten Subjektivismus, dann hätte das Individuum die totale Freiheit in der Wahl ethisch gültiger Lebensprojekte, wobei die Verwirklichung der betreffenden Lebensprojekte tatsächlich in der Lage wäre, der eigenen Lebensgeschichte eine insgesamt positive Qualität zu verleihen (s. a. Lukas 2010, S. 1). Aufgrund dieser totalen Freiheit wäre es dann aber auch möglich, dass rein destruktive Lebensprojekte (wie der Mord eines unschuldigen Menschen) oder vollkommen triviale, einfach zu bewältigende Lebensprojekte (wie die Gräser auf der Wiese zu zählen oder einmal zu schnipsen) als gültiger Schlussstein für das eigene Leben gelten könnten (s. a. Rawls 1979, S. 471). Der strikte Subjektivismus lässt sich innerhalb der Ethik eigentlich nur dann ernsthaft vertreten, wenn man gleichzeitig

annimmt, dass es darüber hinaus objektiv gültige Ansprüche der Moral an das Individuum gibt, die beispielsweise die destruktiven Akte generell verbieten und damit auch als Lebensprojekt innerhalb der Ethik des guten Lebens ausschließen (s. z. B. Rawls 1979, S. 434). Da wir hier jedoch nicht von einer solchen Trennung von Moralphilosophie und Ethik des guten Lebens ausgehen, sondern vielmehr annehmen, dass sich auch die moralische Motivation aus dem Streben nach dem eigenen guten Leben ableitet, hängt nun von der Form, die ethisch gültige Lebensprojekte annehmen können, auch der Inhalt der Moral – und damit der Inhalt der normativen Maßstäbe, die unser Verhalten anderen gegenüber betreffen – ab. Unter dieser verschärften Voraussetzung stellt der strikte Subjektivismus für die kritische Theorie der Tugendethik eine ernste Gefahr dar, weil die Ethik dann völlig dem subjektiven Belieben überlassen wäre. Eine objektivistische, naturalistische Theorie, die letztlich auf den strikten Subjektivismus hinauslaufen würde, droht im Übrigen den Bezug zu den Intuitionen, die hinter dem eigenen ethischen Paradigma stehen, völlig zu verlieren.

Allerdings fällt auch auf, dass der strikte Subjektivismus in jener Form, die uns gefährlich werden würde, kaum ernsthaft vertreten worden ist (vgl. Heathwood 2014, S. 212). Darüber hinaus ist er gleich mit einer ganzen Reihe praktischer Schwierigkeiten konfrontiert. Wenn die Setzung eines gültigen Lebensprojekts sich rein aus einem subjektiven Akt ableitet, ist nicht ganz klar, wie man sich einen solchen gültigen Akt der Setzung vorzustellen hat. Wünsche können sich ja rasch wandeln oder zu zahlreich bzw. zu divers sein, um alle verwirklicht zu werden (vgl. Heathwood 2006, S. 541; Fenner 2007, S. 60; Heathwood 2014, S. 216). Im Unterschied zu bestimmten Ansätzen im Spektrum der Wunscherfüllungstheorie geht es uns ja hier aber auch nicht einfach um die ganz offen gestellte Frage, was uns glücklich macht. Vielmehr legen wir unserer Untersuchung bereits die spezifischere Vorstellung zugrunde, dass es etwas geben muss, was als möglicher Schlussstein für die eigene Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen dienen kann und so ihre negative Affizierung durch den Tod vermeidet. Das glückliche Leben als Ziel der Ethik des guten Lebens ist also im Rahmen der hier durchgeführten Untersuchung bereits mit der Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen identifiziert. Die einzelne produktive Aufhebung einer Spannung mag in bestimmten Fällen zwar lustvoll sein oder mit einer Erfahrung von Glück identifiziert werden können, insofern wir diese Form des Glücks jedoch so allgemein formuliert haben, dass sie auch im Leben von Pflanzen und Tieren vorkommt, ist diese Debatte weit vom utilitaristischen oder kantianischen Verständnis des Glücks entfernt und ähnelt vielleicht eher einer als Gedeihen verstandenen *eudaimonia* in Anlehnung an Aristoteles. Im Übrigen gibt es ja auch bei Aristoteles für das Erlangen der *eudaimonia* eine Art Schwelle, die hier, wie man sagen könnte, durch das materiale Kriterium

des guten Lebens abgebildet wird, insofern der angemessene Modus der Spannungsaufhebung – das Leben gemäß der Tugend – Aristoteles zufolge für eine gewisse Zeit währen muss (vgl. EN I.6, 1098a 19 f.). Das materiale Kriterium des guten Lebens ermöglicht uns nun, diese erforderliche Zeitspanne genauer zu spezifizieren. Insgesamt weicht unser Fokus damit aber vom Glücksbegriff, wie er in der allgemeinen Debatte über das glückliche Leben oft verhandelt wird, deutlich ab.

Welcher Art müsste nun jedoch ein Wunsch sein, damit er diese spezifische, von uns beabsichtigte Funktion – also den Umschlag der eigenen Geschichte der Aufhebung von Spannungen in eine insgesamt positive Qualität – erfüllen könnte? Wenn eine klare Setzung dieses Wunsches durch das Subjekt erfolgen müsste, etwa durch sprachliche Fixierung, hätte man auf einmal ein relativ anspruchsvolles Kriterium, da viele Menschen zwar Wünsche haben, aber nicht alle Menschen Wünsche jener Art formulieren, dass sie von sich sagen könnten, würden sie diesen Wunsch erreichen, könnten sie zufrieden sterben, weil sie dann einen Punkt erreicht hätten, der ihrem Leben insgesamt eine positive Qualität verliehen hätte. Aber selbst wenn sie etwas Derartiges einmal sprachlich fixiert hätten – beispielsweise in ihrem Testament oder in einem Gespräch – und der entsprechende Wunsch tatsächlich realisiert worden wäre, wäre es ja durchaus möglich, dass solche Menschen ihre Haltung zu dem entsprechenden Wunsch im Laufe ihres Lebens änderten oder dass sie parallel dazu andere, gleichwertige Wünsche formulieren würden, auch wenn sie vielleicht nicht mehr in der Lage wären, diese noch einzulösen. Womöglich formulieren Menschen derartige Wünsche auch in einer Phase ihres Lebens, vergessen diese Wünsche aber irgendwann und formulieren keine neuen. Verwirklicht die Erfüllung des alten Wunsches dann aber noch ein ethisch gültiges Lebensprojekt oder nicht? Vielleicht lassen sich diese praktischen Schwierigkeiten irgendwie entscheiden. Aufgrund der generellen theoretischen Unattraktivität dieser systematischen Option scheint es jedoch vielversprechender zu sein, die entsprechende Auseinandersetzung um den Status der subjektiven Setzung stattdessen mit Blick auf den qualifizierten Subjektivismus weiterzuführen.

Natürlich gibt es gewisse äußerst schwache formale Qualifizierungen, die bereits der strikte Subjektivismus anerkennen müsste. Das heißt beispielsweise – und das wäre ein Gebot der Klugheit –, man dürfte sich nicht subjektiv ein Lebensprojekt setzen, das für einen prinzipiell unerreichbar ist, wie etwa ein dreieckiges Quadrat zu zeichnen (s. a. Rawls 1979, S. 457). Wenn die Einlösung des subjektiv gesetzten Lebensprojektes real vollzogen werden muss – also nicht ihrerseits durch das bloß subjektive, möglicherweise auf einem Irrtum basierende Gefühl realisiert wird, das Lebensprojekt erreicht zu haben –, dann darf man sich darüber hinaus über das von einem gesetzte Lebensprojekt nicht irren, etwa

wenn man glaubt, durch einen religiösen Lebenswandel in den Himmel kommen zu können, man sich aber in Wirklichkeit über die Existenz Gottes getäuscht hat (s. a. Lukas 2013). Vielmehr müsste die Entscheidung für ein bestimmtes Lebensprojekt wohlinformiert sein. Allerdings sind diese Kriterien noch relativ gehaltlos, denn sie würden die bereits benannten destruktiven oder trivialen Lebensprojekte noch nicht unbedingt als ethisch gültiges Lebensprojekt ausschließen, wenn man nicht gleichzeitig eine Theorie der Gerechtigkeit voraussetzen kann, die völlig unabhängig von einer solchen Theorie des Guten gültig ist.

Um die theoretische Unattraktivität des strikten Subjektivismus zu umgehen, bräuchten wir also irgendwelche stärker qualifizierenden Einschränkungen, die entweder inhaltlicher oder formaler Natur sein könnten. Wenn man den Weg der inhaltlichen Qualifizierung einschlägt, könnte man einen bestimmten Wert herausgreifen, den ein ethisch gültiges Lebensprojekt – neben der subjektiven Setzung und der tatsächlichen Realisierung – zusätzlich verwirklichen müsste. Man könnte also sagen, aus den verschiedenen eigenen Möglichkeiten, ein Lebensprojekt zu verwirklichen, sollte dasjenige ausgewählt werden, das einem selbst am meisten Lust bereitet. Dies wäre eine reformulierte Version des Hedonismus, die wahrscheinlich das Lebensprojekt, Gräser auf einer Wiese zu zählen, hinfällig machen würde, außer dies wäre tatsächlich das, was der betreffenden Person am meisten Lust bereiten würde. Eine andere inhaltliche Qualifizierung könnte darin liegen, dass das Lebensprojekt sich um die größtmögliche Erlangung von Autarkie bemühen solle, also möglichst viel Raum für die theoretische Schau bzw. die Kontemplation im eigenen Leben offenhalten müsse, weil diese Tätigkeit an sich am besten sei, was der Position des Aristoteles entsprechen würde (vgl. EN X.7, 1177a 27–1177b 4). Wenn wir allerdings einen solchen Wert – also beispielsweise Lust, Autarkie oder auch Gerechtigkeit – aus abstrakten, ganz allgemeinen Überlegungen darüber ableiten, was das höchste Gut an sich ist, besteht hier die Gefahr, dass auf diese Weise externe Ideale an das Individuum herangetragen werden, die dessen Lebensrealität und die darin verwurzelten Probleme verfehlen. Diese Methode der Ableitung inhaltlicher Werte scheint aber nach der bisherigen Vorarbeit und unter den hier gemachten Voraussetzungen ungültig zu sein. Darüber hinaus verwandelt diese inhaltliche Festlegung eine subjektive Theorie in eine objektive Theorie, insofern das Subjekt ja keinen echten Einfluss mehr auf das hat, was seine Wünsche sein dürfen (s. a. Heathwood 2014, S. 213). Dementsprechend läge es in dem Fall für uns näher, uns an das materiale Kriterium des guten Lebens zu halten, das wir bereits ausgearbeitet haben, und nicht über neue objektive inhaltliche Kriterien zu spekulieren, was auch durch die hier gewählte Herangehensweise ausgeschlossen wird.

Wenden wir uns also von den inhaltlichen den eher formalen Qualifizierungen zu. Diese könnten beispielsweise beinhalten, dass nur die Lebensprojekte gültig

sind, die der ethische Akteur unter den bestmöglichen Bedingungen – etwa der Abwesenheit von Unterdrückung (s. z. B. Geuss 1996, S. 60 f.) oder der vollständigen Information (s. z. B. Railton 1986, S. 16; Brandt 1996, Kap. 2) – wählen würde. Auch diese Einschränkungen würden wohl diverse destruktive und triviale Lebensprojekte ungültig machen. Sie drohen aber ebenfalls, dem Akteur ein realitätsfremdes, externes Ideal überzustülpen, das mit seiner eigenen Lebensrealität nichts zu tun hat, sodass hier gar keine motivationalen Ressourcen zur Verwirklichung eines solchen Lebensprojektes vorhanden wären (s. a. Velleman 1988, S. 368 n15; Heathwood 2014, S. 214), zumal die betreffenden Akteure rein epistemisch keine Möglichkeit besitzen, überhaupt in Erfahrung zu bringen, was in diesem Fall ein für sie ethisch gültiges Lebensprojekt sein könnte (s. a. Loeb 1995).

Im Einklang mit der hier gewählten Methodik und Problemstellung – die ja gerade versucht, eine intrinsische Bewertung beizubehalten – wäre also wohl nur eine inhaltliche oder formale Qualifizierung, die an die Lebensform selbst gekoppelt wäre. Ein angemessenes formales Kriterium könnte z. B. sein, dass das Lebensprojekt bezogen auf den historischen Entwicklungsstand der Lebensform progressiv sein müsste. Ein angemessenes inhaltliches Kriterium wäre z. B., dass sich ein solches Lebensprojekt als Ausdruck der erfolgreichen Partizipation an einem in sich funktionalen Reproduktionszusammenhang deuten lassen müsste. Ein derartiger qualifizierter Subjektivismus würde sich damit aber gar nicht mehr groß von einer objektivistischen Position unterscheiden, außer in dem einen Punkt, dass der qualifizierte Subjektivismus davon ausgeht, dass die subjektive Setzung notwendige Bedingung für die Gültigkeit des betreffenden Lebensprojekts ist, während diese im Rahmen der objektivistischen Position auch ausgelassen werden könnte, also die objektive Lebenstätigkeit selbst das Lebensprojekt kreiert. Dieser Streitpunkt scheint mir aber letztlich gar nicht mehr so entscheidend zu sein, da in diesem Fall die durch die verschiedenen systematischen Optionen ethisch ausgezeichneten Leben immer noch relativ ähnlich wären, was ihren Inhalt angeht (s. a. Fenner 2007, S. 104 f.).

Wirklich gefährlich für das hier zu entwickelnde Argument wäre nur eine Variante des Subjektivismus, die auch inhaltlich vom Objektivismus abweichen könnte. Demnach müsste es also möglich sein, durch subjektive Setzung Lebensprojekte zu kreieren, die im Widerspruch zur erfolgreichen Partizipation am Reproduktionszusammenhang stehen, *aber trotzdem* als gültiger Schlussstein für die eigene Geschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen angesehen werden können. In diesem Fall wäre also das materiale Kriterium, das wir bislang für den reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens formuliert hatten, für den Menschen nicht zwingend, sondern seine Lebensprojekte könnten auch ganz andere Inhalte umfassen, die nicht einmal indirekt etwas mit der Partizipation an einem Reproduktionszusammenhang zu tun haben müssten. In dieser Hin-

sicht – also was die Reichweite der Lebensprojekte angeht – nähert sich diese systematische Option in dem hier verhandelten Szenario also der klassischen Wunscherfüllungstheorie an. Ich will diese Diskussion in Auseinandersetzung mit einem Beispiel führen.

Nehmen wir zum Zwecke der Diskussion an, wir hätten eine Person, die bereits in einem sehr jungen Alter, also vor dem Einsetzen der Pubertät, eine neue, extrem nihilistische Variante des Jainismus erfinden und als Glaubensüberzeugung annehmen würde. Der Jainismus in seinen herkömmlichen Varianten geht davon aus, dass jegliche Gewalt gegenüber Lebewesen zur Erzeugung von schlechtem Karma führt (vgl. Fohr 2015, S. 37). Die Anhänger des Jainismus glauben daran, dass sie durch die Praktizierung völliger Gewaltlosigkeit und die Aufgabe jeglicher Anhaftung sich von schlechtem Karma befreien und aus einem leidvollen Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt, dem sie ansonsten unterworfen wären, ausbrechen können (vgl. Braun 2017, S. 1032). Die Krönung eines solchen Lebensweges besteht darin – wenn man sich auf das Ende des eigenen Lebens zubewegt oder befürchtet, die Gebote des Jainismus nicht mehr einhalten zu können –, jegliche Nahrung zu verweigern und durch Verhungern aus dem Leben zu scheiden (vgl. ebd., S. 1031). Unsere Anhängerin der besagten extrem nihilistischen Variante des Jainismus glaubt nun jedoch in Abweichung zu den vorherrschenden Ansichten daran, dass nicht nur das Zubereiten, sondern auch das Annehmen von Lebensmitteln, die andere Menschen ihr bereitstellen, indirekt Gewalt sei, da in diesem Prozess andere Lebewesen getötet worden sind. Deshalb könne sie direkt, nachdem sie dies erkannt hat, – und nicht erst am Ende ihres Lebens – berechtigterweise das Zum-Tode-Fasten (die Praxis des *Sallekhanā*) beginnen, weil die Nahrungsaufnahme in jedem Fall mit Gewalt verbunden und deshalb illegitim sei. Wenn wir davon ausgehen, dass es in Wirklichkeit keinen Kreislauf der Wiedergeburten gibt – sich die Anhänger des Jainismus also darüber geirrt haben, dass es sehr schwierig wäre, *nicht* wiedergeboren zu werden –, könnten wir sogar zugestehen, dass diese Anhängerin des extrem nihilistischen Jainismus ihr Ziel, nicht mehr wiedergeboren zu werden, sogar erreicht, wobei ihr Lebensprojekt womöglich so formuliert werden könnte, dass es nicht einmal auf einem Irrtum basieren müsste (etwa wenn man den Bezug auf das Karma striche und Gewalt gegenüber anderen Lebewesen als intrinsisch schlecht begreifen würde).

Dieser Fall ist natürlich etwas konstruiert, dennoch ist dieser rasche, frühe Ausstieg aus dem Reproduktionszusammenhang, ohne wirklich an ihm zu partizipiert zu haben, erforderlich, um ein aussagekräftiges Beispiel für unsere Diskussion zu erhalten. Tatsächlich sind ja auch die Religionen, die inhaltlich auf die Überwindung des diesseitigen Lebens abzielen – und die in diesem Sinne welt- und lebensfeindlich sind –, in aller Regel immer noch so verfasst, dass

sie mit der gesellschaftlichen Reproduktion mindestens vereinbar sind oder sie sogar indirekt unterstützen. So lässt sich das Mönchswesen im Jainismus (oder auch im Buddhismus) als arbeitsteilige Antwort auf das existentielle Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und einem Objekt der Hingabe deuten, an dem auch die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, die tatsächlich reproduktive Arbeit leisten und auf diese Weise die bettelnden Mönche und Nonnen überhaupt am Leben erhalten, partizipieren, weil sie wissen, dass auch sie auf diese Weise in irgendeinem späteren Leben dem Kreislauf der Wiedergeburten entkommen könnten, woraus sie Hoffnung ziehen (vgl. Fohr 2015, S. 1, 42 f.; M. Z. Fisher 2017, S. 30). Auch die Praxis des Zum-Tode-Fastens im Jainismus darf vom Laien nicht angegangen werden, wenn man eigentlich noch ein produktives Mitglied der Gesellschaft ist (vgl. Braun 2017, S. 1034). Ohne eine solche indirekte Verbindung und Vereinbarkeit mit dem Reproduktionszusammenhang würde es inhaltlich lebensfeindliche Religionen – die also auf den Ausstieg aus dem Leben abzielen – heutzutage auch gar nicht mehr geben, sondern sie wären schon lange ausgestorben und wir hätten nie etwas von ihnen gehört. Deshalb verwundert es auch nicht, dass bei den verbliebenen Varianten des Buddhismus und Jainismus das Ausscheiden aus dem Leben entweder gar nicht oder zumindest nicht in einer frühen Phase des eigenen Lebens durch eigenes Handeln herbeigeführt werden darf (s. a. Sarao 2017).

Die Frage, die uns hier interessieren muss, ist aber, ob ein solches Lebensprojekt wie von unserer Anhängerin des extrem nihilistischen Jainismus auch tatsächlich von der Art ist, dass es die Ansprüche an das Lebensprojekt, die durch unsere Theorie an es gestellt sind, erfüllen könnte. Es geht ja vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen nicht nur darum, einfach irgendein Lebensprojekt zu realisieren, sondern dieses Lebensprojekt muss ja auch einen besonderen Status haben, dass der betreffende Akteur nämlich nach der Realisierung des Projektes sagen kann: Meine ganze bisherige Lebensgeschichte – das ganze Leiden, das ich durchgemacht habe – hat dieses Leben nicht entwertet, weil meine Lebensaktivität in dieses Projekt geführt hat, in dem alle negativen Momente und alle meine Spannungen produktiv aufgehoben worden sind. Wenn man durch eine spirituelle Praxis, die vom Reproduktionszusammenhang losgelöst wäre, – also etwa einem echten Einsiedlertum – irgendwie in den Himmel auffahren und dort ewig in aller Zufriedenheit leben könnte, könnten wir dies tatsächlich als alternatives, gültiges Lebensprojekt anerkennen. Das eine, weltliche Leben würde beendet und aufgehoben in einem anderen, neuen Leben, was ja eine vergleichbare Aufhebung der Spannung des eigenen Lebens insgesamt bedeuten würde wie unsere Interpretation der Ontologie von Zellteilungsereignissen beim Einzeller (s. Kap. 5.1). Tatsächlich könnte man wohl auch im Falle einer echten Erleuchtungserfahrung von sich selbst durchaus sagen, dass die ganze bisherige Geschichte der Ausein-

andersetzung mit Spannungen in einem völlig neuen geistigen Zustand der Harmonie aufgehoben wurde, sodass wir es hier eigentlich mit einer neuen Person zu tun hätten (s. a. Humphreys 2005, S. 199). Es lässt sich aber berechtigt bezweifeln, dass diese Wege – also die Auffahrt in den Himmel oder eine dauerhafte Erleuchtung – dem Menschen als faktische Optionen überhaupt offenstehen. Das bloße Zum-Tode-Fasten, wie es von unser Anhängerin des extrem nihilistischen Jainismus praktiziert wird, löst hingegen das eigentliche Problem – die spannungsvolle Beziehung von Individuum und Umwelt – gerade nicht produktiv, sondern bejaht einfach eine objektive Störung in dieser Beziehung, bei der das Individuum unfähig ist, seine Abgrenzung von der Umwelt aufrechtzuerhalten und die Spannungen des eigenen Lebens in ein Wachstum zu überführen.

Die *starke These gegen den Subjektivismus* wäre also, dass sich außer der Partizipation am Reproduktionszusammenhang prinzipiell kein Akt für den Menschen eignet, um diese Spannungen des eigenen Lebens insgesamt produktiv aufzuheben, weil die Anforderungen an diesen Akt der Aufhebung so hoch sind, dass hierfür prinzipiell nur die Reproduktion eine realistische Möglichkeit darstellt. Allerdings könnten die Anhänger des Subjektivismus vielleicht darauf beharren, dass dieser idealisierte Bruch – dass aus einer spannungsbelasteten Entität gewissermaßen eine neue, andere Entität hervorgehen muss, die nicht mehr von der gleichen Spannung belastet ist – selbst zu stark formuliert ist. Jemand könnte ja womöglich auch durch die Entsagung jeglicher Anhaftung an die negative Spannung im eigenen Leben oder durch eine erfolgreiche Selbstanalyse in die Lage geraten, auch ohne irgendeinen derartig starken Bruch alle negativen Momente des eigenen Lebens produktiv zu lösen und dann aus internen Ursachen heraus sterben, etwa weil die betreffende Person ihr natürliches Lebensende erreicht hat. Der Tod würde in diesem Fall seine negativ affizierende Macht verlieren. Auch hier kann man natürlich wieder fragen, ob diese umfassende Spannungsaufhebung für den Menschen wirklich eine realistische Option ist.

Vielleicht ist es für uns aber gar nicht notwendig, zwingend auf der starken These zu beharren, da sich hier eine endlose Diskussion abzuzeichnen droht, die von keiner der beiden Seiten eindeutig entschieden werden kann. Daneben lässt sich nämlich auch noch eine *schwache These gegen den Subjektivismus* vertreten, die sich leichter gegenüber den Anhängern des Subjektivismus verteidigen lässt. Diese schwache These kann sich auf zwei Argumentationen stützen, die sich wechselseitig ergänzen. Im Rahmen der ersten Argumentation lässt sich anführen, dass die Akteure, die tatsächlich ein Lebensprojekt verwirklichen, was mit keinem bestehenden Reproduktionszusammenhang vereinbar ist, aber trotzdem ethische Gültigkeit besitzt, gar nicht mehr unter den reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens fallen und sie stattdessen einem anderen, bislang noch nicht näher untersuchten Haupttypen des Lebens zugeordnet werden müssten.

So ließe sich anführen, dass sich das Ziel der Bezogenheit auf einen Reproduktionszusammenhang eben auch erst in der Interaktion mit der Umwelt ergeben müsste. Wenn sich dieses Ziel in der Interaktion aber überhaupt nicht intern einstellt – wie bei unserer erdachten Anhängerin des extrem nihilistischen Jainismus –, fiele man gar nicht unter den reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens, so wie auch ein mutierter Einzeller, der prinzipiell und von seiner Natur her nicht reproduktionsfähig ist. Bei den arationalen Lebewesen hatten wir angenommen, dass sie trotzdem genealogisch auf den Reproduktionszusammenhang bezogen werden können, wenn es ihnen nämlich nicht gelingt (und auch gar nicht gelingen kann), unter einen anderen gültigen Haupttypen des Lebens – eine andere gültige allgemeine Bewertungsfigur – zu fallen (s. Kap. 5.1). Ebendies scheint ja aber beim Menschen, wenn ihm tatsächlich eine alternative umfassende Spannungsaufarbeitung gelingen würde, infrage zu stehen, und dementsprechend könnte es also unter bestimmten Bedingungen wirklich möglich sein, wenn der Reproduktionszusammenhang sich z. B. in einer Krise befindet und keine angemessene Integration seiner Mitglieder mehr realisiert, davon abweichende und ethisch gültige Lebensprojekte zu realisieren, die mit der subjektiven Setzung zu tun haben. Das heißt, wenn die Partizipation am Reproduktionszusammenhang so unattraktiv geworden ist, wenn dieser Reproduktionszusammenhang selbst kraftlos und dysfunktional geworden ist, würde auf einmal die Möglichkeit zum Ausstieg aus dem Reproduktionszusammenhang und die Suche nach einer anderen umfassenden Spannungsaufhebung im eigenen Leben eine ethische Option, selbst wenn sie mit so hohen Ansprüchen verbunden ist, dass sie realistischerweise kaum verwirklicht werden kann, gerade nicht unter Bedingungen der gesellschaftlichen Krise. Für unsere Zwecke, um nämlich eine gemeinsame Bewertungsstruktur von arationalen und rationalen Lebewesen darzulegen, reicht es ja aber im Übrigen bereits aus, wenn es *einige* rationale Lebewesen gäbe, die sich mit arationalen Lebewesen diese Bewertungsstruktur teilen würden.

Die zweite Argumentation, die sich parallel zu der ersten vertreten lässt, würde anführen, dass solche Lebensprojekte, die auf den Ausstieg aus jeglichem Reproduktionszusammenhang abzielen, immer marginal sein werden und es stattdessen einen systematischen Druck zur Annahme von Lebensprojekten gibt, die sich im Rahmen eines Reproduktionszusammenhangs bewegen, einfach weil die davon abweichenden Lebensprojekte nicht selbst auf eine Wiederholung solcher Lebensprojekte in der betreffenden Gesellschaft hinwirken, der sie entsprungen sind (s. a. MNS 1, 1961, S. 41 f.). Ein Reproduktionszusammenhang, der Lebensprojekte hervorbringt, die selbst nicht mehr funktionaler Teil dieses Reproduktionszusammenhangs sind, ist aber selbst durch dysfunktionale Elemente gekennzeichnet, die ihn tendenziell unterwandern, weshalb er über kurz oder lang von

anderen, besser funktionierenden Reproduktionszusammenhängen ersetzt werden dürfte, die mit ihm konkurrieren. Im Übrigen gilt ja, dass selbst wenn der Reproduktionszusammenhang solche Ziele und Lebensprojekte bei einigen seiner Mitglieder erzeugt, daraus noch nicht folgt, dass diese Projekte bei den anderen Mitgliedern der betreffenden Gesellschaft Anerkennung finden müssten. Auch wenn das Individuum für sich selbst vielleicht legitimerweise die Entscheidung treffen könnte, aus der Gesellschaft auszusteigen oder sie aktiv zu destruieren, kann sich diese Entscheidung ja dennoch im Konflikt mit den Entscheidungen der anderen Mitglieder einer Gesellschaft befinden, die an der Reproduktion als gesellschaftlicher Aufgabe festhalten. Das heißt, wir können zumindest davon ausgehen, dass es die ›normale Situation‹ ist, die aufgrund der Struktur unseres Universums systematisch erzeugt wird, dass wir Interaktionen von Individuum und Umwelt vorfinden, die dazu führen, dass das Individuum *selbst* seine Lebensprojekte so setzt, dass sie sich prinzipiell im Einklang mit den Ansprüchen des Reproduktionszusammenhangs an das Individuum befinden – selbst wenn diese Projekte dabei nicht direkt die Reproduktion als Ziel haben müssen, sondern nur indirekt an ihr beteiligt sein mögen, wie bei den jainistischen und buddhistischen Mönchen und Nonnen.

Gestehen wir an dieser Stelle aber noch einmal zum Zwecke der Diskussion den Anhängern des Subjektivismus zu, dass bestimmte erfolgreich durchgeführte, subjektiv gesetzte Lebensprojekte, die tatsächlich viele Spannungen des eigenen Lebens auflösen, geeignet sein mögen, um das materiale Kriterium des guten Lebens zu erfüllen, also einen ethisch gültigen Schlussstein zu setzen. Wir können hier etwa an die besagte Erleuchtungserfahrung oder auch eine Art erfolgreich durchgeführte Psychoanalyse denken, in deren Zuge auch die unbewussten Spannungen des eigenen Lebens umfassend aufgearbeitet worden sind. Selbst dann ist ja noch unklar, ob jemand, dem diese umfassende Spannungsaufhebung gelang, tatsächlich noch den Wunsch hätte, aus der Gesellschaft und ihrem Reproduktionszusammenhang auszusteigen bzw. ihr weiter fernzubleiben. Zumindest in der Theorie von Fromm wird der Mensch, der die Spannungen seines Lebens produktiv austrägt, letztendlich eine produktive, schöpferische und liebende Haltung entwickeln, die mit der Erhaltung und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens vereinbar ist. Der Bruch mit allen Ebenen, die auf die Erhaltung menschlichen Lebens auf der Welt abzielen, drückt ja, aus der Perspektive Fromms gelesen, eine nekrophile Haltung aus, die gerade nicht dazu geeignet ist, Spannungen produktiv aufzuheben, sondern vielmehr von der Unfähigkeit dazu getragen ist: »Der destruktive Mensch ist auch dann unglücklich, wenn er die Ziele seiner Destruktivität erreicht, die seine eigene Existenz untergräbt.« (EFGA II, 1947a, S. 142) Im Buddhismus gibt es wiederum das Ideal des *Bodhisatvas,* der aus Mitleid mit den anderen Wesen sich weiter

in der Gesellschaft bewegt, um diese auf den Weg zur Erlösung zu führen (vgl. Sebastian 2017; Tanaka 2017, S. 861 f.).

Ausgehend von dem Menschenbild, das wir hier zugrunde gelegt haben, – dass der Mensch also als Beziehungswesen funktioniert – scheint es ausgeschlossen, dass Menschen ihr Problem, sich zu anderen Menschen in Beziehung zu setzen bzw. ihre gestörten Beziehungen *produktiv* aufzuheben, lösen könnten, indem sie sich schlicht vollständig von diesen Beziehungen distanzieren oder die Beziehung durch Zerstörung auflösen würden. Auch die Ansätze der relationalen, intersubjektiven und interpersonalen Psychoanalyse lassen sich hinter einem solchen Menschenbild vereinen (s. z. B. Sullivan 1953a, S. 32; Winnicott 1971, S. 108; Mitchell 1988, S. 27 f.). Ein vom Reproduktionszusammenhang völlig losgelöstes Lebensprojekt tatsächlich zu erreichen, das die hier an es gestellten Ansprüche erfüllt, scheint also kaum möglich, sodass wir folglich prudentielle Gründe haben, selbst wenn wir nach umfassender individueller Spannungsbewältigung streben mögen, dabei *gleichzeitig auch noch* als funktionaler Teil eines Reproduktionszusammenhangs zu wirken. Die Überflussgesellschaft scheint prinzipiell in der Lage, diese beiden Ideale miteinander zu verbinden, dass die Menschen also sowohl nach dem Optimum der ihnen möglichen Spannungsaufhebung streben können, aber ebenso auch am Reproduktionszusammenhang partizipieren, dessen Funktionalität gerade dadurch aufrechterhalten wird, dass die Menschen eine liebende, schöpferische Bezogenheit entwickelt haben, die zumindest indirekt zum Ergebnis hat, dass sich die Gesellschaft materiell und biologisch reproduziert.

Unsere Argumentation läuft damit eigentlich wieder auf eine klassische Position der marxistischen Tradition hinaus, dass der Mensch aus ethischer Perspektive ein gesellschaftliches Wesen ist – weil er das gute Leben nicht außerhalb oder unabhängig von der Gesellschaft erreichen kann – und dass eine notwendige Aufgabe für die gesellschaftliche Lebensform, damit sie ihren Begriff erfüllt, die Organisation der Reproduktion ist (vgl. Henning 2009a). Marx spricht in diesem Sinne von einem ›Reich der Notwendigkeit‹ und zieht gar nicht in Erwähnung, dass das ›Reich der Freiheit‹ durch den Ausstieg aus dem gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhang erreicht werden könnte (vgl. MEW 25, Marx 1894, S. 828; 32, 1868, S. 552 f.). Auch bei Aristoteles scheint das gute menschliche Leben seiner Natur nach auf den Rahmen der *polis* verwiesen zu sein (vgl. Pol. I.2, 1252b 31–1253a 3; s. a. D. Frede 2019; Lennox 2019, S. 113 f.). Dass man früher die ethische Bedeutung der Einbindung in einen in sich funktionalen Reproduktionszusammenhang nicht eigenständig betont oder überhaupt thematisiert hat, mag auch daran liegen, dass erst in der Moderne die technischen Möglichkeiten zur dauerhaften Zerstörung der Lebensbedingungen auf der Erde entstanden sind. Sobald das Überleben der Menschheit jedoch den Charakter des Selbstverständlichen verliert, scheint es allerdings durchaus angemessen zu sein, dieses Überle-

ben normativ auszuzeichnen. Die kritische Theorie der Tugendethik kann in diesem Punkt an moderne Denker wie Erich Fromm oder Hans Jonas anschließen (s. z. B. Jonas 1989).

7.4.2 Die Form der Partizipation am Reproduktionszusammenhang

Trotz der Anerkennung, dass auch beim Menschen die Partizipation am Reproduktionszusammenhang objektiv als ein in sich aussagekräftiges Lebensprojekt gelten kann, müssen wir uns im Folgenden damit auseinandersetzen, dass es, verglichen mit unserer bisherigen Diskussion, die sich auf arationale Lebewesen bezog, dennoch zu einer Reihe von Verschiebungen in der ethischen Bewertung dieser Partizipation kommt. Erstens gibt es im Rahmen der menschlichen Lebensform mehr Ebenen der Reproduktion: biologische Reproduktion durch Fortpflanzung; materielle Reproduktion durch Arbeit; kulturelle Reproduktion durch Erziehung, Charakterbildung sowie Aufrechterhaltung und Weiterentwicklung von Traditionen, Institutionen und Praktiken. Auch die kulturelle Reproduktion ist notwendig für die gesellschaftliche Funktionalität. Insofern die kulturelle Reproduktion Antworten auf existentielle Bedürfnisse gibt, erlangt sie nicht erst dann eine Bedeutung, wenn die biologischen Bedürfnisse bereits befriedigt sind, sondern hat eine fundamentale und permanente Bedeutung. Durch die Arbeitsteilung menschlicher Gesellschaften ist es prinzipiell möglich, nur auf einer dieser Ebenen einen Beitrag zu leisten und auf diese Weise erfolgreich am Reproduktionszusammenhang zu partizipieren (auch wenn jeder für sich individuell auf seinen existentiellen Widerspruch reagieren und also auch auf gesellschaftliche Ressourcen für die Entwicklung einer solchen Antwort zurückgreifen muss). Die Güter auf einer dieser Ebenen der Reproduktion lassen sich nicht unbedingt mit den Gütern auf den anderen Ebenen vergleichen. Das heißt, auch der katholische Priester kann, selbst wenn er sich nicht an der biologischen oder materiellen Reproduktion beteiligt, erfolgreich am Reproduktionszusammenhang partizipieren, insofern er einen Beitrag zur kulturellen Reproduktion leistet (also beispielsweise eine bestimmte Form der Sinngebung vermittelt oder Vergebung spendet), und diese Leistung ist, insofern sie einen gesellschaftlichen Effekt hat, ein gültiger Beitrag zur Reproduktion der Gesellschaft, selbst wenn das im Hintergrund stehende Glaubenssystem falsch wäre oder mit der betreffenden Aktivität eigentlich ein anderer Zweck als die gesellschaftliche Reproduktion beabsichtigt wäre. Diese verschiedenen Ebenen der Reproduktion lassen sich einfach in das bisherige Modell integrieren, ohne eine besondere Strukturverschiebung auszulösen.

Eine zweite, tatsächlich einschneidende Besonderheit auf der Ebene der Reproduktion stellt sich jedoch durch die Möglichkeit der Erzeugung eines mate-

riellen Überflusses, der gelagert werden kann, ein. Der individuelle Beitrag zur materiellen Reproduktion wird auf diese Weise nämlich ersetzbar, ist nicht mehr direkt notwendig zur Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Funktionalität. Umgekehrt käme es in einer sozialen Gruppe, die keinen derartigen Überfluss herstellen kann, – denken wir etwa an ein Wolfsrudel – zu einem allgemeinen Mangel innerhalb der Gruppe, wenn einige zwar von den der Gemeinschaft zur Verfügung stehenden Gütern profitieren würden, sich aber nicht an der Jagd, also an der Gütererzeugung, beteiligten. Man könnte sich diese wölfische Form der gemeinschaftlichen Verrichtung der Reproduktion im Sinne einer Summierung der für die Funktionalität erforderlichen notwendigen Aktivität vorstellen: Jeder nimmt seinen notwendigen Platz ein und nur summiert, wenn ein gewisser Schwellenwert der Beteiligung überschritten wird, ergibt dies ein funktionales Ergebnis. Unter Bedingungen der Überflussgesellschaft gibt es für die einzelnen Individuen jedoch keine Position, die notwendigerweise von diesem speziellen Individuum übernommen werden müsste. Es ist also nicht der einzelne Beitrag zur Reproduktion, der funktional ist, sondern die Partizipation am Reproduktionszusammenhang wird auf eine neue Stufe gehoben und drückt sich wesentlich in der Aufrechterhaltung oder Weiterentwicklung *gesellschaftlicher Funktionalität selbst* aus, anstatt in einzelnen reproduktiven Akten. Die Form der Reproduktion liegt dementsprechend in der Etablierung bestimmter sozialer Normen und Regeln, die zusammengenommen die gemeinschaftliche Reproduktion anleiten. Diese Normen und Regeln sind jedoch, sehr viel stärker als bei einem Wolfsrudel, verhandelbar. Insbesondere durch die Möglichkeit der Arbeitsteilung, durch die höhere Anzahl der Ebenen der Reproduktion, gibt es eine unglaubliche Vielzahl an Möglichkeiten, die gemeinschaftliche Reproduktion durch die Etablierung bestimmter Regeln zu organisieren. Das Aufstellen der Regeln allein, etwa Regeln zur Verteilung der Arbeit, organisiert zwar noch nicht selbst die Reproduktion – es muss also immer noch faktisch gearbeitet werden –, dennoch verlagert sich der Fokus von der individuellen Tätigkeit auf diese durch Regeln strukturierte Organisation dieser Tätigkeiten. So könnte ein Abweichen von diesen Regeln dazu führen, dass die eigene Arbeitsleistung sinnlos werden würde, etwa weil dadurch bloß ein überflüssiges Produkt entstünde, das weggeworfen werden müsste. In einer ersten Näherung könnte die erfolgreiche Partizipation an einem Reproduktionszusammenhang innerhalb menschlicher Lebensformen also bedeuten, gesellschaftliche Funktionalität insgesamt aufrechtzuerhalten und weiterzuentwickeln, also den *gesellschaftlichen Modus der regulären Spannungsaufhebung*. Die betreffenden Regeln können dabei weit gefasst sein. So kann beispielsweise ein bestimmtes Maß der Regelabweichung selbst (unausgesprochener) Teil einer gesellschaftlichen Regel sein.

Man könnte nun denken, auf diese Weise würde das Problem entstehen, dass die faktischen Regeln, die sich eine Gesellschaft selbst gibt, aus der Perspektive der kritischen Theorie der Tugendethik tatsächlich normative Wirksamkeit und Gültigkeit erlangen würden, sodass wir keine Möglichkeit mehr hätten, diese positiven Regeln zu transzendieren, sondern sie nur noch affirmieren könnten. Das ist aber ein Irrtum. Normativ ausgezeichnet ist nur, dass überhaupt bestimmte gesellschaftliche Regeln etabliert werden müssen, da dies eine Notwendigkeit darstellt, um die spezifisch menschliche Reproduktion organisieren zu können. Die gesellschaftliche Regelsetzung, beispielsweise die Organisation der Arbeit, mag ja aber selbst eine Reihe von Störungen, Spannungen und Dysfunktionalitäten hervorbringen, sodass die Herstellung gesellschaftlicher Funktionalität mit der Etablierung neuer Regeln oder der Einlösung der bislang uneingelösten bestehenden Ideale einhergehen könnte (vgl. Jaeggi 2014). Nicht legitim wäre es jedoch, die vorhandenen Regeln einfach für die größere Befriedigung der eigenen Bedürfnisse zu destruieren, ohne in dieser Aktivität auf einen neuen funktionalen Modus der regulären Organisation des Lebens hinzuwirken. Neben der Beziehungsseite der Lebensform ist also auch die Rahmenteleologie des engen ethischen Lebensbegriffes relevant. Ebenso kann hier die Beziehungsseite des Individuums in Erscheinung treten, indem seine eigene, negative Teleologie in Konflikt mit der positiven Teleologie der gesellschaftlichen Lebensform gerät, aber darauf komme ich später zurück.

Betrachten wir nun zwei Sondersituationen, in denen die gesellschaftlichen Regeln für das Individuum oder sogar für die gesamte Gesellschaft ihre normative Gültigkeit komplett verlieren können. Die *erste Sondersituation* tritt ein, wenn das Individuum selbst oder seine soziale Gruppe durch ein Leben, das den gesellschaftlichen Regeln entspricht, prinzipiell kein gutes Leben erlangen kann, weil die Fähigkeit dieser Gruppe, das formale Kriterium des guten Lebens zu erfüllen, systematisch unterlaufen wird. Es wäre also für Mitglieder dieser Gruppe unter Bedingungen der gegebenen gesellschaftlichen Organisation nicht regulär möglich, ihr Leben als Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung innerer Spannungen und gestörter Beziehungen zu erfahren bzw. diese Fortschrittsgeschichte mit einem erfolgreich abgeschlossenen Lebensprojekt zu verbinden. Ohne diese Regularität, die in systematischer Beziehung zu einem Nutzen für das Individuum steht, verliert das betreffende gesellschaftliche Gebilde für die Mitglieder der betreffenden Gruppe seine Normativität.

Wenn es allerdings bloß um eine irgendwie höhere Form der Spannungsauflösung geht – etwa um höhere Nahrungsrationen, die aber eigentlich jetzt schon zum Leben ausreichen –, dann stellen die gesellschaftlichen Regeln zumindest insofern einen Bezugspunkt für den ethischen Akteur dar, dass bestimmte Risiken, wie der Untergang der Menschheit, nicht eingegangen werden sollten, um

diese Spannung aufzuheben. Diese zumindest partielle Gültigkeit der bestehenden Regeln gilt jedoch nicht für diejenigen, denen es prinzipiell unmöglich gemacht wird, im Rahmen ihrer Gesellschaft – wenn sie sich also an die etablierten, positiven Regeln halten – ein gutes Leben zu führen. Sie haben, wenn man so will, aus ethischer Perspektive nichts zu verlieren als ihr ohnehin schon ethisch beschädigtes Leben, das seinem Begriff nicht entspricht und unter den gegebenen Rahmenbedingungen auch nicht entsprechen kann. Da die Ethik von ihrer Struktur her auf das gute Leben des Individuums abzielt – sie soll ja das Individuum motivieren können, ansonsten wäre sie sinnlos –, ist es, wenn wir die Perspektive des Individuums einnehmen, ungültig, das eigene Streben nach dem guten Leben unterbinden zu wollen, mit dem Verweis darauf, dass dies beispielsweise das Glück eines alternativ funktionierenden Zusammenhangs mindern würde, der mit der Gütererlangung des Individuums gar nicht in wesentlicher Verbindung steht. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die kritische Theorie der Tugendethik also auch von bestimmten Formen des Utilitarismus, die diesen Konflikt in einer Art Gleichung harmonisieren wollen, dabei aber faktisch die Ansprüche der Individuen auf ihr eigenes gutes Leben negieren oder überschreiben und der Ethik somit die motivationale Basis zu entziehen drohen, womit sie in einen externalistischen Modus der Bewertung verfallen. Die kritische Theorie der Tugendethik harmonisiert solche Konflikte nicht abstrakt, sondern sie legt beiden Parteien, die sich im Konflikt befinden, die Optionen offen, die sie haben, um ein gutes Leben zu erlangen, und in manchen Fällen – etwa im Konflikt von Löwen und Gazellen – mag hier eine ethische Harmonisierung nicht möglich sein, sodass sich der Konflikt nur praktisch austragen lässt. Wären die betreffenden Konfliktparteien vernunftfähig und könnten miteinander kommunizieren, könnten sie sich zwar aus Gründen der Klugheit vielleicht auf irgendeine Art Kompromiss einigen, also dass sich beispielsweise beide Parteien den Stress ersparen, der mit der Jagd verbunden ist, und immer eine bestimmte, festgelegte Prozentzahl an Gazellen den Löwen geopfert wird. Aus ethischer Perspektive wäre ein solches Ergebnis aber trotzdem für die geopferten Gazellen selbst keinesfalls ›gut‹.

Eine *zweite Sondersituation,* die noch weitaus dramatischer ist, tritt dann ein, wenn die spezifische reguläre Organisation des Lebens im Rahmen dieser Lebensform die gesellschaftliche Reproduktion faktisch nicht mehr leisten kann, sondern die eigenen Lebensgrundlagen systematisch untergräbt bzw. sogar direkt auf die eigene Vernichtung hinwirkt. Auch in diesem Fall verlieren die gesellschaftlichen Regeln aus ethischer Perspektive ihre Gültigkeit und es bleibt – da die ethischen Maßstäbe suspendiert sind – nur eine Frage der Klugheit, welche Mittel am effektivsten wären, um eine neue Form der Funktionalität herzustellen.

In der besagten ethischen Sondersituation, in die die Mitglieder einer Lebensform geraten, die ihre grundlegende Funktion – nämlich die gesellschaftliche Reproduktion zu organisieren – nicht mehr leistet und die damit zu einem Verfalls- und Entfremdungszusammenhang geworden ist, entsteht eine besondere Art von *ethischem Negativismus,* auf den ich nun kurz eingehen werde (s. a. Freyenhagen 2013). Weil es die Lebensform ist, die den Rahmen darstellt, an den ethische Maßstäbe gekoppelt sind, aber eine Lebensform zunächst einmal bestimmte Funktionen erfüllen muss, um diese Rolle übernehmen zu können, sind im Rahmen dieser Sondersituation die ethischen Maßstäbe *suspendiert.* Das heißt, wenn die gesellschaftliche Entwicklungstendenz – die etablierte Form der Funktionalität – systematisch auf einen Atomkrieg hinauslaufen würde, sich die Gesellschaft also eigentlich in einem Zustand des Absterbens befände, gäbe es in dieser Zeit keine Maßstäbe des guten, aber auch nicht des schlechten Lebens, sondern diese Gesellschaft befände sich in einem Zustand fundamentaler Entfremdung (es würde seinen Sinn verlieren, beispielsweise noch die Kinder zu erziehen oder zur Arbeit zu gehen). Zwar partizipiert diese Gesellschaft noch irgendwie historisch-genetisch am Leben, ist auch noch aus ethischer Perspektive wesentlich auf die Partizipation an einem in sich funktionalen Reproduktionszusammenhang bezogen, kann aber gerade dies nicht mehr faktisch leisten. Sie fällt also aus dem *→reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens* heraus und erfüllt auf diese Weise nicht mehr die Bedingungen eines *→engen ethischen Lebensbegriffes.* Auch ein Krebsgeschwür, das frisch aus einem Körper entfernt wurde, besteht zwar aus biologischen Zellen, es gibt jedoch keine Maßstäbe des guten oder schlechten Lebens für diese Entität, die eben kein Lebewesen im ethischen Sinne darstellt, insbesondere weil dieses Gebilde strukturell unfähig ist, sich als derartiges Gebilde zu reproduzieren. Die Menschen könnten im Rahmen dieser Sondersituation in ihrer Aktivität nur indirekt auf das gute Leben *verweisen,* indem sie eine Bewegung erzeugen, die auf die Wiederherstellung gesellschaftlicher Funktionalität hinwirkt, wodurch schließlich neue ethische Maßstäbe in Kraft gesetzt werden würden, die aber noch nicht positiv antizipiert werden können, da schließlich aus dem entfremdeten Zustand verschiedene funktionale Lebensformen hervorgehen könnten, die jeweils unterschiedliche ethische Maßstäbe erzeugen würden.

An dieser Stelle will ich noch auf einen möglichen Einwand eingehen. Es ist teilweise behauptet worden – im Übrigen ja auch innerhalb des Lagers der kritischen Theorie –, das gute menschliche Leben liege eigentlich jenseits der Reproduktion, die in gewisser Weise nur eine Art ›Reich der Notwendigkeit‹ repräsentiere. Tatsächlich könnte man ja sagen, mit der Entstehung der Überflussgesellschaft würde eine Verlagerung geschehen, weg von der Reproduktion als dem *→materialen Kriterium des guten Lebens* – das ja ohnehin erfüllt ist –, hin zum *→for-*

malen Kriterium, also der Erstellung einer Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung innerer Spannungen und gestörter Beziehungen, die in einem Lebensprojekt gipfelt, das möglicherweise gar nichts mehr mit der Reproduktion zu tun haben müsste. Das gute Leben könnte man beispielsweise in einem luxuriösen passiven Konsum sehen, durch den körperliche Spannungen aufgelöst werden. Dieser Widerspruch zwischen dem guten Leben und der gesellschaftlichen Reproduktion scheint sich mir jedoch erst dann zu ergeben, wenn man die Reproduktionsarbeit auf die materielle Reproduktion durch Arbeit reduziert.

Im hier entwickelten Schema stellt auch die generelle Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Funktionalität und – insbesondere unter Voraussetzung der Überflussgesellschaft – die kulturelle Reproduktion eine Partizipation am Reproduktionszusammenhang dar. Das heißt, auch die Beteiligung an und die Weiterentwicklung von gesellschaftlichen Praktiken und Traditionen, die Arbeit am eigenen Charakter und die Suche nach immer besseren Antworten auf die existentiellen Probleme der menschlichen Situation wäre eine *Form der Reproduktion,* der Aufrechterhaltung und Weiterentwicklung gesellschaftlicher Funktionalität. Mit dem Freiwerden von Zeit, die nicht mehr auf die materielle Reproduktion verwendet werden muss, die ja eigentlich notwendig ist, um bestimmte Bedürfnisse zu befriedigen bzw. Spannungen aufzuheben, wird Zeit frei für andere, höhere Formen der Spannungsaufhebung, die prinzipiell endlos weiterverfolgt werden können. Es kann zwar auch Teil eines solchen guten Lebens sein, Phasen des passiven Konsums und der Regeneration aufzuweisen, die der Gesellschaft bloß Güter, die ja im Überfluss da sind, für die eigene Bedürfnisbefriedigung entziehen. Das völlige und dauerhafte Ausscheiden aus der Gesellschaft oder die bloße Arbeit an der Destruktion der Gesellschaft durch das Aufbrauchen der Lebensgrundlagen würde jedoch tatsächlich weiterhin das materiale Kriterium des guten Lebens verfehlen. Es ist aber auch Ausdruck einer in sich funktionalen Gesellschaft, dass sie Strukturen etabliert, die ihre Mitglieder zur Partizipation an dieser Ordnung befähigen, und zwar in einer Weise, die von den Individuen als befriedigend erfahren wird. Auch in einer Überflussgesellschaft bedarf das gute Leben der gesellschaftlichen Teilhabe.

Wenn es also doch einen Weg gibt, die Partizipation am Reproduktionszusammenhang auch unter Bedingungen der Überflussgesellschaft sinnvoll zu konzipieren, welche Rolle spielt dann noch der subjektive Faktor in der Erzeugung ethisch gültiger Lebensprojekte, den wir bisher in diesem Unterabschnitt in den Hintergrund gerückt hatten? Wenn es stimmt, dass die Partizipation am Reproduktionszusammenhang eine letztlich negative Aufhebung der inneren Spannungen und gestörten Beziehungen des eigenen Lebens durch den Tod vermeidet, sodass das Leben dennoch eine insgesamt positive Qualität erlangt, dann scheint sich auf diese Weise prinzipiell auch eine subjektive Spannung

produktiv aufheben zu lassen. Stellen wir uns eine Person vor, die sich ein unrealistisches Lebensprojekt gewählt hat und in dessen Verwirklichung gescheitert ist. Sagen wir, das Projekt bestand darin, die Erleuchtung in der Meditation zu erfahren. Wenn die Person jedoch in diesem Prozess selbst gewachsen ist, sich eine Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung innerer Spannungen und gestörter Beziehungen gebildet hat, die im Einklang mit dem gesellschaftlichen Modus der Funktionalität war, dann muss es nicht notwendigerweise so sein, dass durch dieses gescheiterte subjektiv gesetzte Lebensprojekt allein das eigene Leben insgesamt vom Umschlag in eine positive Qualität ausgeschlossen ist. Selbst wenn die Person nicht verneinen kann, dass sie dieses Lebensprojekt angestrebt hat und an ihm gescheitert ist, kann doch die erfolgreiche Verwirklichung dieses spezifischen Lebensprojektes gegenüber der Freude über die gemachte Wachstumserfahrung an Bedeutung zurücktreten. Das gescheiterte Lebensprojekt hat hier in der Folge eher den Status eines fehlenden Sahnetüpfelchens auf einer ansonsten bereits guten Torte, wobei dieses Fehlen zwar eine gewisse Spannung in der Tortenbäckerin auslösen mag, aber die Torte nicht im Ganzen entwertet, so als wäre sie nun gar keine richtige Torte mehr.

Wenn der Akteur jedoch durch das Bewusstsein des Scheiterns am eigenen Lebensprojekt nicht mehr in der Lage ist, zu wachsen, Spannungen produktiv aufzuheben und beispielsweise versucht, den eigenen Schmerz im Mord an einer anderen Person mit anschließendem Suizid zu bündeln und aufzulösen, oder wenn der Akteur nach dem Bewusstsein über das Scheitern am eigenen Lebensprojekt für sein restliches Leben todunglücklich ist, stellt sich die Situation anders dar. In diesem Fall verfehlt der Akteur tatsächlich das formale Kriterium, weil sich die eigene Aktivität nicht mehr in ein Narrativ einfügen lässt, das als Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen gelesen werden kann, sondern sich dieses Narrativ vielmehr durch den Verfall und die vorrangige Bedeutung negativer Momente auszeichnet. Die Wahl des subjektiven Lebensprojektes hat hier wegen der negativen Folgen auf die eigene objektive Lebensaktivität also tatsächlich einen Einfluss auf den ethischen Status des eigenen Lebens. Und tatsächlich scheint mir der gezügelte Objektivismus im Vergleich zum qualifizierten Subjektivismus, von dem im vorherigen Unterabschnitt die Rede war, insofern attraktiver zu sein, weil er solche unausgesprochenen Lebensprojekte, die mit der objektiven Lebenstätigkeit gesetzt werden, nachvollziehen kann. Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen könnte ja auch der Fall eintreten, dass die Mitglieder einer bestimmten Kultur so sehr in der Gegenwart leben, dass sie überhaupt nie über das Morgen und auch nicht über längerfristige Lebensprojekte nachdenken, weshalb sie aus der Perspektive des qualifizierten Subjektivismus niemals ein gutes, gelingendes Leben erlangen könnten. Wenn aber schon Tiere ein gutes Leben erlangen können, einfach durch ihre objektive, in sich aus-

sagekräftige Lebensaktivität, müsste dies in gleicher Weise auch für Menschen gelten können.

Nun mag es einen Fall geben, in dem man zumindest von außen sagen könnte, dass doch das formale und das materiale Kriterium objektiv erfüllt wären, in dem das subjektive Bewusstsein aber dennoch verhindert, dass dieses Leben eine insgesamt positive Qualität erlangt (also, um im obigen Bild zu bleiben: gar keine richtige Torte mehr ist). Man kann hier beispielsweise an eine Sklavin denken, die als Lehrerin tätig ist, im Rahmen ihrer Lehrtätigkeit tatsächlich funktional am Reproduktionszusammenhang partizipiert und deren Leben in gewisser Weise auch von Wachstumsprozessen geprägt ist, die instrumentell auf ihr Lehrersein bezogen sind. Dabei mag es im Übrigen sogar sein, dass diese Sklavin nicht einmal ein eigenes, alternatives Lebensprojekt gesetzt hat, an dem sie gescheitert wäre, weil ihr ohnehin klar war, dass sie dafür nicht die erforderliche Freiheit besitzt. Ich möchte nun behaupten, wenn sich die subjektive Spannung gerade an jener objektiven Lebensaktivität entzündet, die gewissermaßen die Erfüllung des formalen und des materialen Kriteriums begründen könnte, dann wird dieser Prozess der produktiven Spannungsaufhebung grundlegend gestört – und zwar in einer qualitativ anderen Weise, wie wenn der Akteur einfach irgendwelche negativen subjektiven Erfahrungen gemacht hätte. Es kommt hier zu einer Entfremdung von sich selbst, einer Zerrissenheit des eigenen Lebens, durch die eine positive Aufhebung der Spannungen des eigenen Lebens insgesamt unmöglich gemacht wird, insofern der abgespaltene Teil mit seiner Negativität den ganzen übrigen Prozess affiziert. Ein Mensch kann sich schließlich noch einmal zu seinem Verhalten verhalten: Er kann etwas tun, ohne es zu bejahen, ohne dieses Verhalten als bejahenswerten Ausdruck seiner selbst zu begreifen, etwa wenn das Verhalten unter Zwang geschieht.

Dementsprechend ist nach der hier vorgelegten Konzeption nicht so sehr die faktische Einlösung subjektiv gesetzter Lebensprojekte für das gute Leben entscheidend, sondern zu dem formalen und dem materialen Kriterium kommt noch ein *subjektives Kriterium* hinzu: Der ethische Akteur muss sich mit seinem Leben subjektiv identifizieren können, er darf nicht grundlegend von seiner eigenen objektiven Lebenstätigkeit insgesamt entfremdet sein (vgl. Dworkin 1995, S. 262 f.; 2000, S. 248 f.; s. a. Arneson 1999, S. 139; Korsgaard 2020, S. 25). Diese Entfremdung kann zwar dadurch entstehen, dass der Akteur ein subjektiv gesetztes Lebensprojekt faktisch nicht erreicht, mag sich aber auch aus anderen Gründen einstellen, etwa dass zwar keine eigenen Lebensprojekte gesetzt werden, aber die einem selbst aufgezwungene Tätigkeit in grundlegender Weise subjektiv abgelehnt wird. An dieser Stelle spielt innerhalb des gezügelten Objektivismus also auch das Subjekt eine wesentliche Rolle. Der Punkt der narrativen Einheit des Lebens, den die kritische Theorie der Tugendethik von Alasdair

MacIntyre aufgreifen kann (s. Kap. 6.2.2), liegt also darin, dass es für das gute menschliche Leben nicht einfach ausreicht, sich beispielsweise bloß wie die Tiere erfolgreich zu reproduzieren, sondern im Prinzip müssen die Verhaltensweisen, die das Leben eines menschlichen Akteurs ausmachen, für diesen Akteur selbst *intelligibel* und zustimmungsfähig sein. Wenn der Akteur zwar erfolgreich am Reproduktionszusammenhang einer Gesellschaft mitgewirkt hat, aber diese Aktivitäten nicht zu einer narrativen Einheit des eigenen Lebens gesponnen werden können, die der Akteur selbst als Fortschrittsgeschichte begreifen kann, dann reicht diese reine reproduktive Leistung im Falle des Menschen noch nicht aus, um als ethisch gültiges Lebensprojekt zu dienen. Wenn sich der Akteur subjektiv bewusst darüber ist, dass das eigene Leben keine Einheit hat, sondern in seiner Aktivität fundamental zerrissen ist, kann man nicht sagen, dass dieses Leben *insgesamt* eine positive Qualität angenommen hat, sondern es bleibt stattdessen wesentlich negativen Momenten verhaftet, die nicht produktiv aufgehoben worden sind.

Wenn die menschliche Form, das formale Kriterium zu erfüllen, sich, wie wir gesagt hatten, über den Charakter auf den *Modus der individuellen Spannungsaufhebung* bezieht, zeigt sich nun, dass die menschliche Form der Erfüllung des materialen Kriteriums sich auf den *gesellschaftlichen Modus der Organisation der Reproduktion* bezieht, also auf die Produktionsweise und die mit ihr verbundene Regularität. Beide Ebenen sind aber wesentlich miteinander verknüpft, selbst wenn wir sie hier aus Gründen der Darstellung unterschieden haben. Der Charakter des Individuums ist ja nur eine Seite der Beziehung, bezieht sich aber wesentlich auf die Gesellschaft und die Umwelt, zu der er in einem Passungsverhältnis stehen muss. Um als Individuum progredieren zu können, muss der Akteur, wenn er auf einen höheren Modus der Spannungsaufhebung abzielt, womöglich auch sein Umfeld oder sogar die ganze Gesellschaft transformieren, wenn er nicht selbst der gesellschaftlichen Entwicklung hinterher ist.

Nun zeigt sich also sehr deutlich, dass die kritische Theorie der Tugendethik nicht die absurde und vulgär-evolutionistische Position vertritt, dass der Mensch, der die meisten erfolgreichen reproduktiven Akte setzt, auch das Leben mit der höchsten ethischen Qualität hat. Zwar spielt die Reproduktion im tierischen und pflanzlichen Leben durchaus eine vorrangige Rolle und gleichzeitig zielte die hier vorgelegte ethische Untersuchung auf die Betonung des Gemeinsamen in der ethischen Bewertungsstruktur bei menschlichen und nicht-menschlichen Lebensformen ab, dennoch transformiert sich beim Menschen diese Struktur, was den Inhalt des guten Lebens angeht, auch wenn die allgemeinen Zusammenhänge die gleichen bleiben (s. a. Hacker-Wright 2018a, S. 4 f.). Es ist nun nicht mehr der reproduktive Akt an sich – der ja aus dem Spektrum der schöpferischen Fähigkeiten des Menschen nur einen kleinen Ausschnitt darstellt –, sondern

frommianisch gedacht ist es die *umfassende charakterliche Haltung, die hinter jener Produktivität steht,* die ethisch ausgezeichnet ist, aber eben bedeutend mehr umfasst als bloß den reproduktiven Akt. Eben weil bei Tieren und Pflanzen das Spektrum der Ausrichtung auf Ziele eingeschränkt ist und ihre Lebensaktivität evolutionär auf den statistischen Erfolg beim reproduktiven Akt ausgerichtet ist, haben wir hier eine Verengung der möglichen Lebensprojekte, die jedoch beim Menschen aufgehoben wird, sodass der reproduktive Akt hier nur noch als eine Art Metapher oder *eine* mögliche Ausdrucksweise eines Lebensprojektes verstanden werden kann. Indem die Tugendethik jedoch mit ihrer Analogie überhaupt die mögliche ethische Bedeutung der Partizipation an einem Reproduktionszusammenhang in Erwägung gezogen hat – selbst wenn sich der Fokus beim Menschen noch einmal hin zu anderen Ebenen der Reproduktion verschoben hat –, hat sie damit doch den Grundstein für eine materialistische Wendung der Ethik gelegt, die die materialistische Tendenz, die man bei Philippa Foot angelegt sehen kann, radikalisiert (s. Kap. 3.1).

7.5 Der Einfluss realer Möglichkeiten auf die Bewertungsstruktur

In der Bewertungsstruktur, die wir im Rahmen der (meta-)kritischen Theorie biologischer Lebensformen erarbeitet hatten, ließ sich die Bedeutung realer Möglichkeiten für die ethische Bewertung noch nicht sinnvoll erörtern. Wenn es der Prozess der konkreten, wechselseitigen Erzeugung von Individuum und Umwelt ist, in dem ethische Maßstäbe erzeugt werden, dieser Prozess jedoch einfach deterministisch abläuft, droht die ethische Auszeichnung alternativer Möglichkeiten externalistisch an das Individuum herangetragen zu werden. Die abstrakte Möglichkeit, dass beispielsweise ein Hase länger hätte leben können, wenn er bloß ein bisschen schneller gelaufen wäre, ist ethisch irrelevant, wenn sich genau diese Geschwindigkeit, mit der er gelaufen ist, aus seinem Erzeugungsprozess ergeben musste. Wir können schließlich nicht – das ergab unsere Diskussion im ersten Teil – als Maßstab für ihn auf eine Geschwindigkeit verweisen, die irgendwie im Wesen des Individuums oder der Spezies begründet ist. Dementsprechend kann die ausgebliebene Nutzung dieser abstrakten Möglichkeit auch nicht so begriffen werden, dass hier ein ethischer Maßstab verfehlt wurde. Das heißt aber auch, dass hier eigentlich keine Möglichkeit zu einer höheren, produktiveren Aufhebung innerer Spannungen und gestörter Beziehungen besteht. Insofern das →*formale Kriterium des guten Lebens* also nicht besser oder schlechter erfüllt werden kann, fällt es in diesen Fällen mit der Erfüllung des →*materialen Kriteriums* zusammen (s. Kap. 5.2). Auch wenn bestimmte Zusammenhänge nicht deterministisch, sondern zufällig ablaufen würden, – also der Fressfeind eines Hasen bei-

spielsweise zufällig entscheiden würde, in welche Richtung er läuft, um den hakenschlagenden Hasen zu verfolgen – so bliebe es doch ebenfalls abstrakt, eine Kette glücklicher Zufälle als den eigentlichen ethischen Maßstab für ein Individuum festzusetzen, wenn doch das Ergebnis dieser Zufälle durch den Akteur nicht beeinflusst werden kann. Wenn wir uns nun dem Menschen zuwenden, scheint sich das Bild zumindest auf den ersten Blick nicht wesentlich zu ändern. Menschen können sich zwar bewusst zu Zufällen und Notwendigkeiten verhalten und mögen sich neue Handlungsperspektiven durch Einsichten in bestimmte Zusammenhänge erschließen, dennoch hängen diese Einsichten und Handlungen selbst wiederum von Zufällen und Notwendigkeiten ab, werden also nicht irgendwie spontan aus einem Raum der Freiheit heraus erzeugt, der vom bisherigen Lebensprozess abgetrennt wäre.

Betrachten wir zur Verdeutlichung eine Raucherin, die zum ersten Mal davon hört, dass das Rauchen gesundheitsschädlich ist und die den Wert der Gesundheit intellektuell mehr schätzt als die Lust am Rauchen (s. a. EFGA II, 1964a, S. 251 f.). Die Situation dieser Raucherin unterscheidet sich natürlich deutlich von der eines Rauchers, der möglicherweise dieselben Werte teilt, aber dem die Gesundheitsschädlichkeit des Rauchens noch nicht zur Kenntnis gekommen ist. In der Raucherin kann die Einsicht eine Spannung erzeugen – eine Spannung zwischen dem von ihr anerkannten Wert und ihrem bisherigen Verhaltensmuster –, die sie zu dem Versuch bringen mag, das Rauchen aufzugeben. Diese Spannung wird hingegen bei dem uninformierten Raucher nicht vorhanden sein. Die Einsicht scheint hier also – auf den ersten Blick – eine reale Möglichkeit zu eröffnen, das eigene Verhalten zu transformieren. Nun kann es jedoch sein, dass die betreffende Raucherin eine Lebensgeschichte aufweist, in der sie nicht gelernt hat, drängende körperliche Begehren aufzuschieben, sodass sie ihre guten Vorsätze in der Regel beim Auftreten der ersten Spannungen aufgeben wird, wobei sich dieses Schema des Verhaltens in ihrer Gehirnstruktur eingeprägt hat (s. a. EFGA II, 1964a, S. 256 ff.). Der bisherige Modus ihrer Spannungsaufhebung passt also nicht zu ihrem Vorhaben, das Rauchen aufzugeben. In diesem Fall scheint die Einsicht allein noch nicht die reale Möglichkeit zu erzeugen, das Rauchen aufzugeben, sondern bleibt eine bloß vorgestellte Möglichkeit, die aber faktisch von der Raucherin nicht verwirklicht werden kann. Nun könnte jedoch die Einsicht in dieses Schema selbst wiederum eine neue Spannung in der Raucherin erzeugen, sodass sie sich mit diesem bisher von ihr verfolgten Modus der Spannungsaufhebung nicht mehr identifiziert. Um aber wirklich mit dem Rauchen aufzuhören, müsste eine grundlegende Wandlung der Person erfolgen, also ein gradueller Prozess der Einübung des Aufschiebens oder des Aufgebens von Begehren. Darüber hinaus gibt es womöglich noch tiefersitzende Leidenschaften – etwa stark ausgeprägte oral-rezeptive Charakteranteile –, die das Aufgeben des Rauchens in die-

sem Fall erschweren. Anders stellt sich hingegen die Situation bei einer einsichtigen Raucherin dar, die sich durch eine höhere Willensstärke auszeichnet und deren tiefsitzende Leidenschaften anders strukturiert sind (s. a. EFGA XII, 1991d [1974], S. 282). Hier mag bereits die Einsicht in die Gesundheitsschädlichkeit die reale Möglichkeit zum Aufgeben des Rauchens eröffnen.

Nun scheint die Rede von ›realen Möglichkeiten‹ bisher nur zu bedeuten, dass, um eine Veränderung zu erreichen, auch die notwendigen Voraussetzungen dieser Veränderung gegeben sein müssen, die in unserem speziellen Fall auch bestimmte subjektive Bedingungen umfassen. In gewisser Weise handelt es sich bei dieser Form der realen Möglichkeit aber um eine Wandlung, die eigentlich mit Notwendigkeit bzw. gesetzmäßig eintritt, auch wenn es eine gewisse Zeit in Anspruch nehmen mag, bis es zur Verwirklichung der Möglichkeit kommt, sobald die notwendigen Bedingungen dafür einmal gegeben sind. Die willensstarke Raucherin z. B. hat nicht nur eine reale Möglichkeit zum Aufgeben des Rauchens, sondern wird sogar notwendigerweise das Rauchen aufgeben, wenn sie die entsprechende Einsicht erlangt, ansonsten wäre sie nicht willensstark und wir hätten uns über sie getäuscht. Wenn sie jedoch in Wirklichkeit nicht willensstark gewesen wäre, dann hätte sie auch niemals eine reale Möglichkeit zur Aufgabe des Rauchens gehabt. Ist die Raucherin tatsächlich willensstark, hat die Rede von einer bestehenden ›realen Möglichkeit‹ zur Aufgabe des Rauchens zwar einen gewissen informationellen Gehalt, nämlich in dem Sinne, dass die Aufgabe des Rauchens ein zukünftiges Ergebnis einer gesetzmäßigen Entwicklung ist, das, bevor es in die Wirklichkeit überführt wird, bereits eine Möglichkeit darstellte, was sich an ihrer späteren Verwirklichung zeigt (vgl. Kröber 1972, S. 741). Diese Form der realen Möglichkeit ist aber ethisch nur wenig gehaltvoll.

In manchen Fällen – wenn man sich beispielsweise in einer therapeutischen Situation befindet – kann es sinnvoll sein, einer Person mitzuteilen, sie habe eine reale Möglichkeit, sich selbst zu verändern, auch wenn man die Wahrscheinlichkeit zur Selbstveränderung in Wirklichkeit nicht kennt oder sogar für gering hält. Denn die betreffende Aussage kann im Rahmen der Therapie womöglich *selbst* zu einer kausalen Ursache werden, die in der betreffenden Person – die vorher noch an die Ausweglosigkeit ihrer Situation geglaubt hat – bislang verborgene Potentiale aufschließt und damit einen Prozess der Selbstveränderung anstößt (s. a. EFGA XII, 1991d [1974], S. 296, 306 f.). Wenn die behandelnde Therapeutin jedoch aufgrund ihrer Ausbildung dazu disponiert war, eine solche Aussage unter den entsprechenden Bedingungen quasi reflexhaft zu tätigen, war die erfolgreiche Selbstveränderung – die beispielsweise die Aufgabe des Rauchens beinhaltet – in diesem Fall nicht nur real möglich, sondern in gewisser Weise sogar determiniert. Genauso könnte aber auch der umgekehrte Fall, dass eine Patientin für solche Suggestionen nicht empfänglich ist, determiniert sein, obgleich wir

dies im Vorhinein wohl kaum mit Sicherheit sagen können. Auch wenn der rein spekulative Gebrauch des Konzepts der realen Möglichkeit also unter Bedingungen der epistemischen Ungewissheit mitunter förderlich sein kann, wirkt er sich doch strenggenommen nicht inhaltlich auf die ethische Beurteilung einer Situation aus, wenn wir die betreffenden Prozesse im Rückblick als determiniert erkennen können (s. a. EFGA II, 1947a, S. 146; XII, 1991d [1974], S. 307). Das heißt, für die Person, der wir rein spekulativ eine reale Möglichkeit zur Selbstveränderung unterstellen, die – wie sich hinterher herausgestellt hat – dieser Unterstellung jedoch faktisch aufgrund ihrer eigenen Lebensgeschichte nicht entsprechen konnte, ändert sich durch diese Unterstellung allein noch nicht das, was von ihr legitimerweise ethisch verlangt werden konnte.

Nun kann es jedoch sein, dass in einem Veränderungsprozess – etwa der Aufgabe des Rauchens – der Zufall durchaus eine Rolle spielt. So mag im Konflikt der verschiedenen Motive mitunter der Zufall darüber entscheiden, ob die Raucherin doch von ihrem Verlangen nach einer Zigarette überwältigt wird oder ob sie auf ihrem Entschluss beharren kann. Man erlangt ein ethisch gehaltvolles Konzept realer Möglichkeiten, wenn die notwendigen objektiven Bedingungen zur Transformation prinzipiell gegeben sind, aber der konkrete Vollzug der Transformation von Zufällen abhängt und der ethische Akteur systematisch – nämlich durch die Einsicht in den betreffenden Prozess – und trotz der Zufälle langfristig auf eine Transformation hinarbeiten kann (s. a. EFGA II, 1964a, S. 259; IV, 1968a, S. 365; Kröber 1972, S. 742 f.). Die Raucherin, die eine selbstreflexive Einsicht in die betreffenden Prozesse hat, mag zwar von ihrem Verlangen in bestimmten Momenten überwältigt werden, etwa wenn sie zufällig jemandem begegnet, der ihr, zu einem Moment, an dem sie dafür besonders empfänglich ist, eine Zigarette aufdrängt. In der Nachbetrachtung dieser Situation kann die Raucherin jedoch zu der Entscheidung gelangen, ähnliche Situationen – in denen ihrer Erfahrung zufolge solche Zufälle mit höherer Wahrscheinlichkeit auftreten – zu meiden. Insofern sie sich also bewusst ist, wie sie in eine Bewegung eintreten kann, die systematisch auf eine dauerhafte Transformation hinwirkt, besteht hier eine reale Möglichkeit zum Aufgeben des Rauchens, auch wenn der Zeitraum dieser Veränderung nicht determiniert ist und im schlechtesten Fall die Raucherin sogar stirbt, bevor sie die Willensstärke erlangen konnte, die nötig gewesen wäre, um das Rauchen dauerhaft aufzugeben. Anstelle der Raucherin kann man sich diesen letzteren Fall vielleicht besser am Beispiel einer Glücksspielsüchtigen verdeutlichen, die ihre Spielschulden zurückzahlen muss. Durch diese Konzeption lässt sich nun verstehen, inwiefern die reale Möglichkeit nicht einfach mit Notwendigkeit eintritt. Das Ziel, das durch die reale Möglichkeit mit der Gegenwart in Beziehung tritt, kann jedoch trotzdem ethischer Bezugspunkt sein, insofern es sich dabei nicht einfach so um einen Zufall handelt, der über den Ausgang bestimmt,

sondern dieser Zufall durch den Akteur selbst in eine bestimmte Richtung beeinflussbar ist. Das Scheitern in der Verwirklichung dieser realen Möglichkeit, deren Ergebnis sich nun normativ auszeichnen lässt, kann auf diese Weise auch im ethischen Sinne als negativ verstanden werden, anders als bei einem vollständig determinierten oder einem rein zufälligen Prozess.

Generell kann man von einer ethischen Relevanz realer Möglichkeiten sprechen, wenn ein Individuum, eine Gruppe oder eine Gesellschaft selbst tiefsitzende Leidenschaften besitzt, die auf die Realisierung bestimmter Werte oder Ideale hindrängen, wobei dieses Drängen jedoch systematisch Spannungen zu der bestehenden Wirklichkeit erzeugt und die objektiven bzw. materiellen Bedingungen zur Verwirklichung dieser Werte oder Ideale im Prinzip gegeben sind, es hier jedoch noch eine zeitliche Bewegung des Anwachsens von Kräften bedarf, deren Durchsetzung auch von Zufällen abhängt, wobei sich die betreffenden Akteure über diesen Zustand bewusst sind (s. a. Kröber 1972, S. 743 f.; Jaeggi 2014, S. 440). Durch das Konzept der realen Möglichkeit lässt sich fassen, dass ein Individuum zwar eventuell alle fundamentalen substantiellen Kriterien des guten Lebens erfüllt hat (das materiale, das formale und das subjektive), es aber trotzdem unter den eigenen realen Möglichkeiten geblieben ist und somit die Güte des eigenen Lebens gewissermaßen quantitativ geschmälert ist, selbst wenn sich das eigene Leben durch eine insgesamt positive Qualität auszeichnet. An dieser Stelle öffnet sich also ein zusätzlicher Raum für die ethische Kritik.

Nun scheint das Konzept der realen Möglichkeit nicht nur für das Individuum, sondern auch für gesellschaftliche Gruppen oder sogar eine ganze Gesellschaft relevant zu sein. Angenommen wir hätten eine gesellschaftliche Gruppe, in der die betreffende Gesellschaft systematisch Leidenschaften erzeugt, die auf die Überwindung bestimmter als negativ erfahrener Zustände in der betreffenden Gesellschaft abzielen, wobei die objektiven gesellschaftlichen Bedingungen zur Überwindung dieses Zustandes gegeben sind. Einige Mitglieder dieser gesellschaftlichen Gruppe könnten nun auf die Idee kommen, sich nicht an diesen gesellschaftlichen Kämpfen zu beteiligen, weil sie in dem Fall, dass die betreffende politische Bewegung siegt, die mit dieser Gruppe verbunden ist, ohnehin profitieren werden, auch ohne die Nachteile auf sich zu nehmen, die aus der Partizipation an dieser Bewegung für sie als Individuen entstehen würden. Wir stoßen also auf das Problem der Trittbrettfahrer einer Revolution (vgl. Buchanan 1979).

Ich glaube nicht, dass sich dieses Trittbrettfahrerproblem abstrakt lösen lässt, indem man beispielsweise Formeln aufstellt, die angeben, wie hoch der erwartbare Erfolg für eine politische Bewegung sein muss, damit vom Individuum ethisch gefordert sein kann, sich an ihr zu beteiligen und damit diese oder jene persönlichen Nachteile auf sich zu nehmen. Die konkrete Beurteilung solcher Fälle scheint mir wesentlich auf den Gebrauch der praktischen Klugheit der ethischen Akteu-

re in der spezifischen Situation angewiesen zu sein. Mit dem Konzept der realen Möglichkeit scheint sich kaum die Forderung an das Individuum herantragen zu lassen, es müsse sich an jedem Himmelfahrtskommando beteiligen, das durch eine Kette extrem unwahrscheinlicher, glücklicher Zufälle in die Lage gelangen könnte, die bestehende Ordnung in einer für das Individuum vorteilhaften Weise grundlegend zu verändern. Dennoch kann das bloß passive Abwarten, ob eine bestimmte progressive gesellschaftliche Bewegung Erfolg hat oder nicht, die Gütererlangung des Individuums beeinträchtigen, und zwar am offensichtlichsten in den Fällen, in denen die Chancen dieser Bewegung auf den Erfolg durch die eigene Beteiligung sichtbar gesteigert werden würden. In jedem Fall ermöglicht die aktive Partizipation an einer solchen Anreicherungsbewegung, die auf den Umschlag in einen höheren Modus der Spannungsaufhebung hinarbeitet, aber auch die Partizipation an den Erfolgen dieser Bewegung für das Individuum in ethischer Hinsicht, selbst wenn es nicht mehr praktisch in den subjektiven Genuss dieser Erfolge kommen mag. So partizipiert auch die Bienenarbeiterin am Bienenstaat und seinen reproduktiven Erfolgen, wenn sie bei seiner Verteidigung stirbt. Allerdings hat die Bienenarbeiterin auch keine Wahl, andere, möglicherweise stabilere Strategien für das Überleben des Bienenstaates zu prüfen und zu verfolgen.

An dieser Stelle wird nun deutlich, wie sich abhängig von der historischen Situation aus dem Konzept der realen Möglichkeit eine andere ethische Bewertung ergeben kann. In einer Gesellschaft, die die medizinische Betäubung bei der Zahnextraktion noch nicht erfunden hat, mag die betäubungslose Entfernung eines faulen, schmerzenden Zahnes als produktive Aufhebung einer Spannung gelten können, auch wenn der Akt der Extraktion selbst eine starke subjektive Spannung auslösen mag. In einer Gesellschaft, die hingegen die medizinische Betäubung bereits erfunden und erfolgreich angewandt hat, die also alle objektiven Bedingungen zu dieser Anwendung besitzt und umgekehrt gar nicht mehr die subjektive Bereitschaft erzeugt, sich einen Zahn ohne Betäubung ziehen zu lassen, in einer solchen Gesellschaft wäre der Verzicht auf die Betäubung, etwa um Kosten zu sparen und auf diese Weise den Luxus der herrschenden Klasse zu mehren, eine Form der Beschädigung des guten Lebens, weil hier eine historische Möglichkeit der Gesellschaft zur höheren, produktiveren Aufhebung von Spannung bestand, sie aber nicht genutzt wurde. In diesem Fall liegen die objektiven Bedingungen zur Aufhebung der bestehenden Praxis vor – es gibt ein Auseinanderklaffen der Werte der Gesellschaft und der bestehenden Praxis, es gibt die notwendigen Mittel zur Veränderung der Praxis –, aber es mag auch in diesem Fall eine gewisse Zeit brauchen, um beispielsweise die bestehende Regierung durch eine neue zu ersetzen, die Betäubungsmittel, deren Produktion vielleicht eingestellt wurde, zu produzieren etc.

Fortschritt wäre eine im Vergleich zum früheren Zustand systematisch erhöhte Kapazität der Gesellschaft zur produktiven Aufhebung von Spannungen und gestörten Beziehungen, in einer in sich funktionalen, regulären Form. Dabei wird es sich kaum vermeiden lassen, dass ein solcher Fortschritt wiederum eigene, neue, möglicherweise unvorhergesehene Probleme mit sich bringen wird, die wiederum eine weitere Transformation ethisch erforderlich machen könnten. Auch an dieser Stelle ist es eine Aufgabe der praktischen Klugheit der Akteure, die Risiken für den gesellschaftlichen Umsturz einer überholten Ordnung mit dem Warten auf bessere Kampfbedingungen abzuwägen. Ist die gesellschaftliche Lebensform jedoch wesentlich durch Strukturen ausgezeichnet, die im Rahmen der eigenen Ordnung keine produktive Aufhebung der betreffenden Spannungen und gestörten Beziehungen ermöglicht, und scheitert diese Gesellschaft systematisch daran, das materiale Kriterium des guten Lebens erfüllbar zu machen, gibt es hingegen strenggenommen keinen ›Fortschritt‹ in dieser Gesellschaft, weil sie gar keine gültigen ethischen Maßstäbe erzeugt. Das ethische Ziel wäre demnach überhaupt erst einmal die Herstellung eines neuen Rahmens der Funktionalität, um von dort aus gültige ethische Maßstäbe zu kreieren, an denen sich dann der Begriff des Fortschritts orientieren könnte (s. Kap. 7.4.2). Unter diesen Bedingungen der gesellschaftlichen Dysfunktionalität verweist die Beteiligung an einer Bewegung zur Wiederherstellung eines in sich funktionalen gesellschaftlichen Rahmens zumindest indirekt noch auf die Möglichkeit der Realisierung ethischer Maßstäbe und wäre damit einer bloßen Anpassung an die dysfunktionalen Verhältnisse vorzuziehen, selbst wenn es sich bei dem Umsturz der bestehenden Ordnung um ein nahezu aussichtsloses Unterfangen handeln würde (s. a. EFGA IV, 1968a, S. 365). Unter Bedingungen einer in sich funktionalen Gesellschaft kann das gelingende Leben jedoch auch einfach in einer stabilisierenden Aktivität bestehen, einem Wachsen, das sich im Einklang mit der Entwicklungslinie des Systems bewegt und der von ihr vorgegebenen Regularität entspricht. Das Individuum trägt in diesem Fall die eigenen und gesellschaftlichen Konflikte gemäß dem Modus der Konfliktaustragung aus, der durch die gesellschaftliche Lebensform vorgegeben wird.

Wir haben gesehen, dass auf gesellschaftlicher Ebene reale Möglichkeiten entstehen, wenn eine Gesellschaft mit ihrem spezifischen Modus der Funktionalität an eine Grenze ihrer Entwicklung gelangt, sie aber gleichzeitig die Bedingungen für einen höheren Modus der Spannungsaufhebung erzeugt und sich gesellschaftliche Akteure über diesen Zustand bewusst sind. Dieses Konzept der realen Möglichkeiten lässt sich aber genauso auf der individuellen Ebene anwenden. So zeichnet sich ja der individuell gelungene Lebensprozess dadurch aus, dass der Modus der eigenen Spannungsaufhebung immer weiter zum Besseren transformiert wird, also das bestehende System der Begehren und Leidenschaften bzw.

der Charakterstrebungen in gewisser Weise von innen gesprengt wird. Auch das Individuum gerät mit seinem eingespielten Modus der Funktionalität jedoch an Grenzen der eigenen Entwicklung oder erzeugt in Auseinandersetzung mit der Umwelt eine zunehmende innere Spannung, die für die Etablierung eines neuen, höheren Modus der Spannungsaufhebung genutzt werden kann. Die betreffenden Grenzen oder Spannungsquellen können dabei die eigene Charakterorientierung betreffen – etwa bestimmte mit ihr verbundene Ängste – oder direkt mit der gesellschaftlichen Umwelt zusammenhängen, etwa den Anforderungen der eigenen Familie, des Arbeitsplatzes etc. Somit ergeben sich also auf ganz verschiedenen Ebenen im Lebensprozess reale Möglichkeiten, deren Zielpunkt wir normativ auszeichnen können. Die Realisierung dieser realen Möglichkeiten kann auf diese Weise zu einem Teil der Erfüllung des formalen Kriteriums des guten Lebens werden, sodass sich das formale Kriterium im Falle des Menschen tatsächlich besser oder schlechter erfüllen lässt. Wenn das materiale Kriterium des guten Lebens aber bereits gesellschaftlich gelöst wird, also die gesellschaftliche Reproduktion durch die bestehenden Strukturen gesichert ist und diese ethische Last von den Schultern der Menschen genommen wurde, scheint sich der Fokus der ethischen Bewertung immer stärker auf die Nutzung der realen Möglichkeiten zu richten, sodass sich hier tatsächlich bedeutsame Unterschiede in der ethischen Bewertung des Lebens von Tieren und Pflanzen einerseits und dem Leben von Menschen andererseits zeigen, ohne dass wir dabei jedoch die Idee einer gemeinsamen Bewertungsstruktur bei Lebewesen aufgeben müssten.

7.6 Von der Metaethik zur normativen Ethik – Fazit und Ausblick

Der Fokus dieses Buches lag auf der Metaethik: der Untersuchung der Beziehung von Lebensformen und ethischen Maßstäben. Die systematische Option eines Vorrangs der Lebensform vor ethischen Maßstäben, die gegenwärtig am stärksten von der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik repräsentiert wird, hat sich jedoch im ersten Teil dieses Buches in ihren bisherigen Formulierungen als problematisch herausgestellt, weil ihre bislang verwendeten Konzepte die Ansprüche an ihre eigene Theorie systematisch verfehlen müssen. Um die attraktiven Elemente der Tradition der aristotelischen Tugendethik zu bewahren, habe ich im zweiten Teil dieses Buches in Auseinandersetzung mit dem biologischen Diskurs und unter Bezugnahme auf biologische Lebensformen im Allgemeinen ein neues Modell einer Teleologie entwickelt, die sich genauer als dialektische Teleologie charakterisieren ließ. Der dritte Teil dieses Buches hat nun gezeigt, dass zumindest unter Bezugnahme auf ein Menschenbild, das an der Schnittstelle von aristotelischer Tugendethik und kritischer bzw.

marxistischer Theorie liegt, es möglich ist, mit dem Modell der dialektischen Teleologie auch weiterhin an der Idee einer gemeinsamen Bewertungsstruktur von arationalen und rationalen Lebewesen festzuhalten, trotz der damit verbundenen Zunahme der Komplexität. Dabei habe ich exemplarisch ausgeführt, wie sich auch besondere geistige Fähigkeiten, die dem Menschen zugeschrieben werden, – wie die Fähigkeit zu Vernunft, Reflexion und Interpretation – als Teil der internen Relationen der Lebensform verstehen lassen und sich auf diese Weise in die bisher entwickelte Theorie eingliedern ließen. Allerdings erhielt diese Idee des Vorrangs der Lebensform vor ethischen Maßstäben im Verlauf dieses Buches eine neue Pointe, weil die Lebensform nun im Kontext eines konflikthaften Beziehungsgeflechts verstanden wird, in dem sich Individuum und Umwelt wechselseitig erzeugen. Der Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben läuft nun auf die Position hinaus, dass die Konflikte der Beziehungsseiten untereinander – aber auch die inneren Konflikte der Lebensform selbst – ethische Maßstäbe generieren können, die über die bestehende Lebensform hinausweisen. Aus der erfolgreichen Transformation der Lebensform ergeben sich dann neue ethische Maßstäbe, die wiederum eine erneute Transformation der Lebensform normativ auszeichnen usw.

Während in der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik noch davon ausgegangen wurde, dass der Nutzen des Individuums nur erreicht werden könne, wenn sich das Individuum den Ansprüchen der Lebensform und den mit ihr verbundenen positiven Regeln und Normen unterwirft, tritt das Individuum im Modell der dialektischen Teleologie nun als eigenständige Beziehungsseite in Erscheinung. Auf diese Weise lässt sich nicht nur der mögliche Konflikt zwischen Individuum und Lebensform abbilden, sondern auch die Idee einer intrinsischen Bewertung bewahren. Die negative Teleologie des Individuums, das Leiden an den Spannungen und den Störungen in der Beziehung, die sich im Prozess der wechselseitigen Erzeugung von Individuum und Umwelt ergeben, erzeugt einen ethischen Bezugspunkt jenseits der positiven Regeln der Lebensform. Ob dieser Bezugspunkt jedoch ethische Legitimität erlangen kann, hängt davon ab, dass er sich in den Rahmen einer neuen ethisch gültigen Lebensform eingliedern lässt, entweder durch die Transformation der bestehenden Lebensform oder den Wechsel in ein neues ethisches Bezugssystem. Wenn die Lebensform und das Individuum bestimmte Mindestbedingungen, nämlich insbesondere die Organisation der Reproduktion, nicht mehr erfüllen, tritt auch die dritte Beziehungsseite im Modell der dialektischen Teleologie in Erscheinung, nämlich die Rahmenteleologie des engen ethischen Lebensbegriffes. Die positive Teleologie der Lebensform verliert in diesem Fall ihre ethische Legitimität, und die negative Teleologie des Individuums kann in Auseinandersetzung mit der Lebensform keine echte produktive Aufhebung seiner eigenen Spannungen leisten, sondern

wird negativ durch den Tod affiziert. Erst wenn das Individuum in einen in sich funktionalen Reproduktionszusammenhang integriert ist, erst wenn die Lebensform einen solchen Reproduktionszusammenhang darstellt, ist also ein gültiger Rahmen gegeben, in dem das Leben der Mitglieder des reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens ethische Qualität erlangen kann.

Insofern sich im Rahmen dieser Ausführungen die Funktionsfähigkeit des Modells der dialektischen Teleologie auch in Bezug auf ihre Anwendung auf den Menschen darstellen ließ, sehe ich meine zweite Hauptthese (s. Kap. 1.3) damit als bestätigt an. Ob sich die systematische Option eines Vorrangs der Lebensform vor ethischen Maßstäben durch die Bezugnahme auf die kritische Theorie der Tugendethik gegenüber ihrer Alternative – dem Universalismus – dauerhaft verteidigen lassen wird, bleibt eine Aufgabe der Auseinandersetzung zwischen den Traditionen, die ich hier weitestgehend zu vermeiden versucht habe. Dennoch gibt es natürlich bereits Beiträge zu einer solchen Auseinandersetzung, auf die die hier entwickelte Perspektive zurückgreifen könnte (s. z. B. MacIntyre 2016). Der Anspruch, den ich hier mit der kritischen Theorie der Tugendethik verfolgt habe, war demgegenüber von Anfang an weitaus beschränkter, nämlich einen Beitrag zum Fortschritt der aristotelischen Tradition zu leisten und die bestehende Auseinandersetzung durch neue Elemente, die ich der kritischen Theorie und der philosophischen Biologie entnommen habe, zu bereichern, die bislang noch kaum einen Eingang in diese Tradition gefunden haben.

Auch wenn der Fokus in diesem Buch auf der Metaethik lag, haben wir uns dennoch in der Explikation der Beziehung von Lebensformen und ethischen Maßstäben bereits mit den Besonderheiten menschlicher Lebensformen befasst, weshalb sich die bisher entwickelten Überlegungen prinzipiell auf die Ebene der normativen Ethik heben lassen. Diese Übertragung setzt freilich ein gewisses spekulatives Moment voraus, weil wir uns in diesem Fall darauf festlegen müssten, dass das Menschenbild, das den Überlegungen im dritten Teil zugrunde liegt, der Realität entspricht oder zumindest in die richtige Richtung weist. Auch wenn der hier gegebene Überblick über die Diskursentwicklungen in den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen diesbezüglich vielleicht einen vorsichtigen Optimismus rechtfertigen könnte, wird sich die Frage nach den Besonderheiten menschlicher Lebensformen vielleicht nie in abschließender Weise klären lassen, zumal sich die Gegenstände der Ethik im hier vorgestellten Modell ja ohnehin in einer anhaltenden Entwicklung befinden können. Wenn wir uns dieses spekulative Moment jedoch einmal einkaufen – aus Gründen der Darstellung der möglichen Argumentationslinien, die an dieses Projekt anschließen –, lassen sich hier am Ende auf der Grundlage der bisherigen Überlegungen in einem Ausblick die Grundstrukturen der kritischen Theorie der Tugendethik auf der Ebene der normativen Ethik andeuten, also die allgemeine Vorgehensweise, wie

sich ethische Akteure mithilfe der kritischen Theorie der Tugendethik in ihrer Lebensführung ethisch orientieren könnten (s. a. Runge 2022). Im Allgemeinen hätte ein menschlicher ethischer Akteur, der unter den reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens fällt, in der Ermittlung der für ihn gültigen ethischen Maßstäbe die folgenden Fragen zu klären, die zusammengenommen eine Alternative zu den allgemeinen Prinzipien der anderen großen Paradigmen der Ethik darstellen und die dementsprechend den Inhalt unserer neuen Ausformulierung der Bewertungsstruktur der Tugendethik ausmachen:

Erste Frage der kritischen Theorie der Tugendethik: Lässt sich das materiale Kriterium des guten Lebens im Rahmen der gesellschaftlichen Lebensform, der ich angehöre, erfüllen?

Das heißt, stellt meine Lebensform ein ethisch gültiges Gebilde dar, das legitimerweise positive Regeln erzeugen kann, indem es einen in sich funktionalen Modus der produktiven Aufhebung von Spannung erzeugt, der tatsächlich regulär die gesellschaftliche Reproduktion ermöglicht? Oder befindet sich meine Lebensform in einem Prozess des Verfalls, des Absterbens, indem die Lebensform selbst ihre eigenen Existenzbedingungen zunehmend untergräbt, indem sie Probleme erzeugt, die sie in ihrem eigenen Rahmen nicht mehr einholen kann, oder indem sie sogar systematisch auf die eigene Auslöschung hinwirkt? Wenn meine Lebensform derartig gestaltet ist, bin ich Teil eines fundamentalen Entfremdungszusammenhangs. Die Lebensform erfüllt dann ihre ethische Funktion nicht bzw. entspricht nicht ihrem ethischen Begriff und kann auf diese Weise auch nicht mehr in ethisch legitimer Weise positive Regeln erzeugen. Es ist mir dann nur möglich, indirekt nach dem guten Leben zu streben, indem ich in eine Bewegung eintrete, die darauf abzielt, in einen neuen, funktionalen gesellschaftlichen Rahmen zu gelangen, entweder durch die Angliederung an eine andere, bereits bestehende in sich funktionale Lebensform, durch die Transformation der eigenen Lebensform oder durch die Etablierung einer völlig neuen Lebensform. Lebe ich hingegen bereits in einer Lebensform, die zumindest ihre grundlegende Funktion, die Reproduktion zu organisieren, auf gesellschaftlicher Ebene leistet, – ist also das materiale Kriterium des guten Lebens prinzipiell erfüllbar – dann erst stellt sich die zweite Frage:

Zweite Frage der kritischen Theorie der Tugendethik: Lässt sich für mich das formale und, damit zusammenhängend, das subjektive Kriterium des guten Lebens im Rahmen der gesellschaftlichen Lebensform, der ich angehöre, und im Einklang mit den in ihr geltenden Regeln erfüllen?

Dies setzt voraus, dass ich beispielsweise nicht Teil einer sozialen Gruppe innerhalb einer gesellschaftlichen Lebensform bin, deren Möglichkeit, das formale und das subjektive Kriterium zu erfüllen, systematisch unterlaufen wird. So wäre zumindest theoretisch eine Sklavenhaltergesellschaft denkbar, die zwar innerlich so stabil wäre, dass sie die gesellschaftliche Reproduktion dauerhaft organisieren könnte, ohne zwingend ihre eigene Funktionsweise zu unterlaufen, weshalb sie prinzipiell ihren Begriff erfüllen und in einem bestimmten Maße in ethisch legitimer Weise positive Regeln erzeugen würde. Insofern die Sklaven jedoch – zumindest wenn sie nicht zufälligerweise in Freiheit gelangen – subjektiv von ihrer objektiven Lebenstätigkeit entfremdet sind, wie wir an dieser Stelle annehmen können, und da sie deshalb auch nicht das subjektive bzw. das formale Kriterium des guten Lebens erfüllen können, haben sie im Rahmen dieser Ordnung keine Möglichkeit, ein gutes Leben zu erlangen, zumindest nicht, wenn sie entsprechend der etablierten positiven Regeln dieser Gesellschaft leben. Zwar gibt es im Rahmen dieser Lebensform durchaus gültige ethische Maßstäbe – es gibt Menschen, deren Leben durch eine progressive Lebensweise auch im Rahmen einer derartigen Ordnung gelingen könnte (man denke an jemanden, der unter diesen Bedingungen genügend Handlungsmacht aufweist, um sich an progressiven gesellschaftlichen Bewegungen zu beteiligen) –, dennoch bleibt ein Teil der Gesellschaft von dieser Möglichkeit ausgeschlossen. Das Leben dieser Ausgeschlossenen kann aus ethischer Perspektive nur gelingen, wenn sie eine Transformation dieser Lebensform herbeiführen oder auf anderen Wegen die Lebensform wechseln, selbst wenn die dafür gewählte Vorgehensweise den etablierten positiven Regeln ihrer eigentlichen Lebensform zuwiderläuft und sie destabilisiert. Wenn sich schließlich herausstellt, dass ich Teil einer Lebensform bin, in der ich das materiale, das formale und das subjektive Kriterium des guten Lebens prinzipiell erfüllen kann, stellt sich eine dritte Frage:

Dritte Frage der kritischen Theorie der Tugendethik: Wie kann ich unter Ausnutzung der historischen Möglichkeiten die optimale produktive Aufhebung innerer Spannungen und gestörter Beziehungen leisten und dies in eine Fortschrittsgeschichte integrieren, die mit einem Lebensprojekt verbunden ist, das wiederum im Einklang steht mit der Aufrechterhaltung oder Weiterentwicklung gesellschaftlicher Funktionalität?

Das gelingende Leben hängt in diesem Sinne mit der Partizipation an progressiven Bewegungen zusammen, die entweder die Gesellschaft im Einklang mit dem bestehenden Modus der gesellschaftliche Spannungsaufhebung weiterentwickeln oder die auf die Etablierung einer höheren, anderen Form der Funktionalität abzielen, die historisch möglich geworden ist. Die optimale

Ausnutzung historischer Möglichkeiten setzt dabei im ethischen Akteur ein produktives Wechselspiel von Charakterorientierung und Intellekt voraus, das seinerseits mit der ethisch vorgegebenen Entwicklungsrichtung der Gesellschaft harmoniert.

Damit das Leben gelingen kann, ist es natürlich nicht nötig, sich diese drei zentralen Fragen der kritischen Theorie der Tugendethik auf der Ebene der normativen Ethik bewusst zu stellen. Das Leben von Menschen, die unter Bedingungen gesellschaftlicher Funktionalität aufwachsen, mag in vielen Fällen auch einfach deshalb gelingen, weil sie der Spannung in ihren konkreten Beziehungen und in sich selbst nachspüren und dafür, in Auseinandersetzung mit ihrer Gemeinschaft, nach produktiven Lösungen suchen, unter Rückgriff auf den gesellschaftlich verbreiteten Modus der Spannungsaufhebung. Der Anstoß dieses Prozesses bedarf nicht notwendigerweise der ethischen Reflexion oder einer ethischen Theorie, sondern dürfte, wenn die Akteure eine gute Bildung erfahren haben, durch die Spannung selbst ausgelöst werden, für die die betreffenden Akteure im Rahmen ihrer Gesellschaft sensibel gemacht worden sind. Die kritische Theorie der Tugendethik kann diese Prozesse jedoch unterstützen und auf angemessene Ergebnisse hinleiten, indem sie ein neues, verbessertes Rahmenwerk für das Verständnis des Zusammenhangs von Lebensformen und ethischen Maßstäben zur Verfügung stellt, das die attraktiven Momente der Tradition der aristotelischen Tugendethik in sich bewahrt.

Siglen

Siglen der Werkausgaben

AGS Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften in 20 Bänden, hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 ff.
AW Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von Ernst Grumach und Hellmut Flashar. Berlin: Akademie-Verlag, 1956 ff.
EFGA Erich Fromm: Gesamtausgabe in 12 Bänden, hrsg. von Rainer Funk. Stuttgart: Deutscher Taschenbuchverlag, 1999.
MEW Karl Marx & Friedrich Engels: Werke in 44 Bänden, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Berlin: Dietz, 1956 ff.
MNS Herbert Marcuse: Nachgelassene Schriften in 6 Bänden, hrsg. von Peter-Erwin Jansen. Lüneburg: Zu Klampen, 1999 ff.
MS Herbert Marcuse: Schriften in 9 Bänden. Springe: Zu Klampen, 2004.
SFGW Sigmund Freud: Gesammelte Werke in 18 Bänden, hrsg. von Anna Freud. London: Imago Publishing, 1940 ff.

Siglen der Werke des Aristoteles

Cael. De Caelo. In: Bekker, Immanuel (Hrsg.): Aristotelis Opera Volumen I. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter & Co, 1970, S. 268–313.
DA De Anima. In: Bekker, Immanuel (Hrsg.): Aristotelis Opera Volumen I. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter & Co, 1970, S. 402–435.
EE Ethica Eudemica. In: Bekker, Immanuel (Hrsg.): Aristotelis Opera Volumen II. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter & Co, 1970, S. 1214–1249.
EN Ethica Nicomachea. In: Bekker, Immanuel (Hrsg.): Aristotelis Opera Volumen II. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter & Co, 1970, S. 1094–1181.
GA De Generatione Animalium. In: Bekker, Immanuel (Hrsg.): Aristotelis Opera Volumen I. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter & Co, 1970, S. 715–789.
IA De Incessu Animalium. In: Bekker, Immanuel (Hrsg.): Aristotelis Opera Volumen I. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter & Co, 1970, S. 704–714.
Met. Metaphysica. In: Bekker, Immanuel (Hrsg.): Aristotelis Opera Volumen II. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter & Co, 1970, S. 980–1093.
PA De Partibus Animalium. In: Bekker, Immanuel (Hrsg.): Aristotelis Opera Volumen I. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter & Co, 1970, S. 639–697.

Phys. Physica. In: Bekker, Immanuel (Hrsg.): Aristotelis Opera Volumen I. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter & Co, 1970, S. 184–267.

Pol. Politica. In: Bekker, Immanuel (Hrsg.): Aristotelis Opera Volumen II. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter & Co, 1970, S. 1252–1342.

Siglen der Werke Immanuel Kants

KrV Kritik der reinen Vernunft. In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): Immanuel Kant Werkausgabe Band III/IV. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

KU Kritik der Urteilskraft. In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): Immanuel Kant Werkausgabe Band X. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

Siglen der Werke Ludwig Wittgensteins

BlB Das Blaue Buch. In: Rhees, Rush (Hrsg.): Ludwig Wittgenstein Werkausgabe Band 5. 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016, S. 15–116.

PU Philosophische Untersuchungen. In: Rhees, Rush (Hrsg.): Ludwig Wittgenstein Werkausgabe Band 1. 14. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014, S. 225–580.

Glossar

Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik: Schema der naturalistischen Tugendethik zur Ableitung ethischer Maßstäbe auf der Ebene der normativen Ethik, das strukturell an die Stelle tritt, an der innerhalb anderer Paradigmen der normativen Ethik allgemeine Prinzipien stehen. Die Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik zeichnet sich dadurch aus, dass der ethische Maßstab, der für ein Individuum gültig ist, aus der teleologischen Verfasstheit des betreffenden Individuums abgeleitet wird, die in einer objektiven Instanz wurzelt, die wesentlich mit ihm verknüpft ist. Diese immanente Teleologie generiert für das Individuum eine Güterstruktur. Die Aneignung dieser Güter stellt aus der Perspektive der naturalistischen Tugendethik das ethische Telos des Individuums dar, das sich mit dem guten Leben identifizieren lässt. Eine wichtige Ebene, auf der sich die verschiedenen Ansätze innerhalb des Spektrums der naturalistischen Tugendethik voneinander unterscheiden, betrifft die Ausformulierung dieser Bewertungsstruktur. So wird die objektive Instanz, die den Inhalt der Teleologie generieren soll, bei Aristoteles mit der Individual-Form identifiziert, in der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik mit der Lebensform der Spezies und in der kritischen Theorie der Tugendethik mit einem engen ethischen Lebensbegriff. Siehe auch: *enger ethischer Lebensbegriff; Lebensform; neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik; normative Ethik; Tugendethik.*

Enger ethischer Lebensbegriff: Methodenbegriff der kritischen Theorie der Tugendethik zur Identifizierung und Ausgliederung der Gegenstände der Ethik. Demnach lassen sich mehrere Haupttypen des Lebens unterscheiden, die nach anderen, allgemeinen Bewertungsfiguren funktionieren. Solche Bewertungsfiguren formulieren idealtypisch gelungene Lebensverläufe (die sich z. B. durch ewiges Wachstum, die Aufhebung jeder einzelnen Spannung im eigenen Leben oder die Überführung der Spannungen des eigenen Lebens in ein erfolgreich abgeschlossenes Lebensprojekt auszeichnen), denen wir jeweils einen Haupttypen des Lebens zuordnen. Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Haupttypen des Lebens

leitet sich aus der besonderen Verfasstheit eines Lebewesens ab, die nur die Erfüllung ganz bestimmter Bewertungsfiguren ermöglicht. Die Übereinstimmung mit dem engen ethischen Lebensbegriff bzw. dieser allgemeinen Bewertungsfigur ist dabei jedoch nicht die Voraussetzung für die Identifizierung einer Entität als ethischem Gegenstand. Das Auseinanderklaffen der realen Verfassung des ethischen Akteurs und dem für ihn gültigen engen ethischen Lebensbegriff erzeugt eine bestimmte Form der Teleologie, die auf die Übereinstimmung des Individuums mit seinem Begriff ausgerichtet ist. Die Haupttypen des Lebens treten auf diese Weise in der Argumentationsarchitektur an die Stelle des Konzepts der Lebensform, wie es in der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik verwendet wurde, sind aber dabei wesentlich formal gehalten. Siehe auch: *Lebensform; neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik; reproduktionsbezogener Haupttyp des Lebens.*

Ethik als philosophische Disziplin: Beschäftigt sich, weit gefasst, mit der Frage, wie ethische Akteure leben sollten und was die für sie gültigen ethischen Maßstäbe sind. Ethische Akteure sind dabei, ebenfalls weit gefasst, alle Entitäten, die ein gutes oder schlechtes Leben haben können bzw. an die normative Ansprüche gestellt sind (etwa weil sie eine teleologische Verfasstheit aufweisen). Siehe auch: *Metaethik; normative Ethik.*

Ethik des guten Lebens: Beschäftigt sich mit dem guten, gelingenden oder auch dem glücklichen Leben des ethischen Akteurs, also den normativen Maßstäben, die sein eigenes Leben betreffen bzw. den Dingen, die er aus prudentiellen Gründen anstreben sollte. Insofern das Gelingen des eigenen Lebens auch von der angemessenen Interaktion mit anderen abhängen kann, lässt sich die Moralphilosophie theoretisch in eine Ethik des guten Lebens integrieren, auch wenn im modernen Diskurs oftmals eine strikte Trennung dieser beiden Bereiche innerhalb der Ethik als philosophischer Disziplin postuliert wurde. Siehe auch: *Ethik als philosophische Disziplin; Moralphilosophie.*

Ethischer Regress als Gefahr bei Philippa Foot: Aus der Unfähigkeit, die Evolution nachzuvollziehen, entstehende Gefahr für Philippa Foots Ansatz, die Evolutionsgeschichte als Geschichte einer bloßen Anreicherung von Defekten und Abweichungen von der eigentlich gültigen, originalen Speziesnorm deuten zu müssen.

Formales Kriterium des guten Lebens: Annahme der kritischen Theorie der Tugendethik, dass ein zentrales Kriterium des guten Lebens von Mitgliedern des reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens in einem Lebenswandel besteht, der

sich als Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von Spannungen und gestörten Beziehungen deuten lässt. Siehe auch: *reproduktionsbezogener Haupttyp des Lebens.*

Hypothetische Spezies bei Philippa Foot: Die Identifizierung bzw. Gleichsetzung einer als logische Klasse verstandenen Lebensform mit der Kategorie der Spezies. Eine Spezies in diesem Sinne – also eine hypothetische Spezies – ist allerdings klar zu unterscheiden von einer Spezies im Sinne der Biologie, die sich wesentlich durch Relationen und nicht durch auflistbare Eigenschaften auszeichnet. Siehe auch: *Lebensform; Spezies-als-Klasse-These; Speziesverständnis der Biologie.*

Lebensform: Im allgemeinen Sinne: Ein relativ träges und vorübergehend gleichbleibendes Bündel von Elementen, das die reguläre Organisation des Lebenszyklus von Mitgliedern dieser Lebensform charakterisiert. Bezeichnet innerhalb der neo-aristotelischen, naturalistischen Tugendethik die Idee, dass die Mitglieder einer biologischen Spezies teleologisch auf die Realisierung der Inhalte bezogen sind, die durch die Lebensform der Spezies als Güter gesetzt sind und die sich in einem System naturgeschichtlicher Sätze (sogenannter ›aristotelisch-kategorischer Aussagen‹) zusammenfassen lassen. Dementsprechend fungiert die Lebensform in diesem Fall als Ausformulierung jener objektiven Instanz, die innerhalb der Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik die Güterstruktur für den ethischen Akteur generiert. Innerhalb der kritischen Theorie der Tugendethik tritt die Lebensform wiederum als eine Beziehungsseite im Modell der dialektischen Teleologie auf. Die Lebensform verliert in diesem Zuge jedoch den ihr vormals zugeschriebenen Status, die Essenz des Individuums bzw. der Spezies zu sein. Die Frage nach der Beziehung von Lebensformen und ethischen Maßstäben stellt eine zentrale systematische Frage der Metaethik dar. Siehe auch: *Bewertungsstruktur der naturalistischen Tugendethik; Metaethik; neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik; Tugendethik.*

Logische Klasse, siehe *Spezies-als-Klasse-These.*

Logisches Individuum, siehe *Spezies-als-Individuum-These.*

Materiales Kriterium des guten Lebens: Annahme der kritischen Theorie der Tugendethik, dass das formale Kriterium des guten Lebens in dem erfolgreichen Abschluss eines Lebensprojekts gipfeln muss, das die Spannungen des eigenen bisherigen Lebens insgesamt aufhebt. Inhaltlich bzw. material gesehen folgt daraus praktisch für die Mitglieder des reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens, dass ihre Fortschrittsgeschichte der produktiven Aufhebung von

Spannungen in die erfolgreiche eigene Reproduktion münden oder zumindest die Partizipation an einem in sich funktionalen Reproduktionszusammenhang beinhalten muss. Beim Menschen kann sich dieses Lebensprojekt jedoch auch auf andere Inhalte erstrecken, die nicht mehr unbedingt direkt mit der Reproduktion zu tun haben müssen. Siehe auch: *formales Kriterium des guten Lebens; reproduktionsbezogener Haupttyp des Lebens.*

Metaethik: Beschäftigt sich mit der Natur ethischer Urteile im Allgemeinen bzw. ihrem Status, ohne dabei selbst ethische Urteile zu fällen oder zu versuchen, ein Verfahren für ihre Ableitung aufzustellen (ersteres wäre idealtypisch Aufgabe der angewandten Ethik, letzteres Aufgabe der normativen Ethik). Siehe auch: *normative Ethik.*

Metaphysische Perspektive bei Aristoteles: Perspektive auf das aristotelische Werk, die bei Aristoteles die Tendenz sieht, die Teleologie, die den Individuen innewohnen soll, auf andere, externe Formen auszurichten, in eine globale oder theozentrische Teleologie einzugliedern und die dementsprechend verbunden ist mit einem ethischen Externalismus. Siehe auch: *zoologische Perspektive bei Aristoteles.*

Moralphilosophie: Beschäftigt sich nur mit einem Ausschnitt aus der Ethik als einer philosophischen Disziplin, nämlich mit dem, was wir anderen ethisch gesehen schulden bzw. wozu wir ihnen gegenüber normativ verpflichtet sind. Die Moralphilosophie befasst sich demnach nicht mit Angelegenheiten, die den ethischen Akteur selbst bzw. sein eigenes gutes Leben betreffen (dies wäre idealtypisch Aufgabe der Ethik des guten Lebens). Die Tugendethik teilt die strikte Trennung von Moralphilosophie und Ethik des guten Lebens nicht. Siehe auch: *Ethik als philosophische Disziplin; Ethik des guten Lebens; Tugendethik.*

Neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik: Variante des ethischen Naturalismus und moderne Fortführung der aristotelischen Tugendethik, als deren Hauptvertreter Rosalind Hursthouse, Philippa Foot und Michael Thompson gelten können, und die in Anlehnung an Ludwig Wittgenstein das Konzept der ›Lebensform‹ als moderne Alternative zum aristotelischen Konzept der ›Form‹ *(eidos)* in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen gerückt hat. Siehe auch: *Lebensform; Tugendethik.*

Normative Ethik: Beschäftigt sich damit, wie sich normative Urteile prinzipiell und in exemplarischer Weise generieren lassen. Die Anwendung der Prinzipien und Verfahren der normativen Ethik auf reale Fälle wäre hingegen idealtypisch die Aufgabe der angewandten Ethik. Siehe auch: *Metaethik.*

Reproduktionsbezogener Haupttyp des Lebens: Einer der möglichen Haupttypen des Lebens, die einen engen ethischen Lebensbegriff exemplifizieren und dessen allgemeine ethische Bewertungsfigur sich mit dem formalen und materialen Kriterium des guten Lebens fassen lässt. Die Mitglieder des reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens zeichnen sich aus durch die Abgrenzung von der Umwelt, den Austausch mit der Umwelt zur Aufrechterhaltung dieser Abgrenzung und die Endlichkeit der eigenen Existenz. Da sich die Mitglieder des reproduktionsbezogenen Haupttypen des Lebens mit ihrer konkreten Form darüber hinaus erst in der Auseinandersetzung mit der Umwelt herausbilden, kann ihr ethisches Telos – also der für sie gültige ethische Maßstab – auch erst in dieser konkreten Beziehung entstehen, wobei die hieraus abgeleitete Teleologie sinnvollerweise an der Störung der Beziehung ansetzt, die das Ziel der produktiven Aufhebung dieser Störung generiert. Siehe auch: *enger ethischer Lebensbegriff; formales Kriterium des guten Lebens; materiales Kriterium des guten Lebens.*

Spezies-als-Individuum-These: These, dass die Spezies im Sinne der Biologie als logisches Individuum verstanden werden muss. Ein logisches Individuum ist ausgezeichnet durch einen einzigartigen Entstehungs- und Endpunkt in der Zeit, nachvollziehbare Grenzen, interne Kohärenz zu jedem Zeitpunkt und die Kontinuität durch die Zeit. Siehe auch: *Spezies-als-Klasse-These; Speziesverständnis der Biologie.*

Spezies-als-Klasse-These: These, dass sich die Spezies im Sinne der Biologie als logische Klasse konzipieren lässt. Eine logische Klasse ist eine begrifflich-abstrakte Zusammenfassung bestimmter Entitäten, die in diese Klasse fallen, weil jedes dieser Dinge genau die Eigenschaften aufweist, durch die diese Klasse definiert ist. Siehe auch: *hypothetische Spezies; Spezies-als-Individuum-These.*

Speziesverständnis der Biologie: Verständnis der Spezies als einer wesentlich bzw. primär durch Relationen zusammengehaltenen Gruppe (die deshalb auch als logisches Individuum verstanden wird), was sich exemplarisch im biologischen oder kladistischen Spezieskonzept ausdrückt. Siehe auch: *Spezies-als-Individuum-These.*

Tugend: In einem weiten Sinne: Eine Art von Vortrefflichkeit oder Exzellenz, die ein Lebewesen braucht, um zu gedeihen oder gut leben zu können. Siehe auch: *Ethik als philosophische Disziplin; Tugendethik.*

Tugendethik: In einem engen Sinne: Sammelbegriff für die ethischen Ansätze, die einen Vorrang der Lebensform vor ethischen Maßstäben anerkennen. Zentrale

systematische Alternative zum Universalismus, der einen Vorrang der ethischen Maßstäbe vor Lebensformen postuliert. Nicht identisch mit einer Tugendlehre (also der bloßen Anerkennung, dass der Erwerb von Tugenden des Charakters oder des Verstandes in der Ethik irgendeine Rolle spielt), die auch in universalistische Ansätze implementiert werden könnte. Siehe auch: *Lebensform; neo-aristotelische, naturalistische Tugendethik; Tugend.*

Zoologische Perspektive bei Aristoteles: Eine von seiner Zoologie inspirierte, aber überspitzte Perspektive auf das aristotelische Werk, der zufolge es Aristoteles in seiner Ethik um eine rein internalistische (bzw. intrinsische) Bewertung geht, die allein an der Form des Individuums und der mit ihm verbundenen immanenten Teleologie orientiert ist, ohne diese Teleologie auf andere, übergeordnete Formen auszurichten oder den Wert der Realisierung des eigenen Telos der verschiedenen Lebewesen noch einmal untereinander in eine Hierarchie zu bringen. Siehe auch: *metaphysische Perspektive bei Aristoteles.*

Literaturverzeichnis

Abbey, Ruth & Taylor, Charles (1996): Communitarianism, Taylor-Made: An Interview With Charles Taylor. *The Australian Quarterly* 68 (1), S. 1–10.

Abromeit, John (2011): *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.

Adkins, Daniel E.; Rasmussen, Kelli M. & Docherty, Anna R. (2018): Social Epigenetics of Human Behavior. In: Hopcroft, Rosemary L. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Evolution, Biology, and Society*. New York, NY: Oxford University Press, S. 379–408.

Adorno, Theodor W. (1942): Thesen über Bedürfnis. In: AGS 8, S. 392–396.

– (1952): Die revidierte Psychoanalyse. In: AGS 8, S. 20–41.

– (1955): Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: AGS 8, S. 42–85.

– (1966): Postscriptum. In: AGS 8, S. 86–92.

– (1995): *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ainsworth, Mary D. Salter; Blehar, Mary C.; Waters, Everett & Wall, Sally (1978): *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Albertzart, Maike (2014): *Moral Principles*. London (u. a.): Bloomsbury.

Alfano, Mark (2013): *Character as Moral Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Allen, Amy & O'Connor, Brian, Hrsg. (2019): *Transitional Subjects: Critical Theory and Object Relations*. New York, NY: Columbia University Press.

Allen, Amy & Ruti, Mari (2019): *Critical Theory Between Klein and Lacan: A Dialogue*. New York, NY (u. a.): Bloomsbury Academic.

Althusser, Louis (1976): *Essays in Self-Criticism*. London (u. a.): NLB (u. a.).

Altmeyer, Martin & Thomä, Helmut, Hrsg. (2006): *Die vernetzte Seele: Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Alzola, Miguel (2013): The Empirics of Virtue Theory: What Can Psychology Tell Us About Moral Character? In: Lütge, Christoph (Hrsg.): *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics*. Dordrecht (u. a.): Springer, S. 89–107.

Andreou, Chrisoula (2006): Getting on in a Varied World. *Social Theory and Practice* 32 (1), S. 61–73.

Angehrn, Emil & Lohmann, Georg, Hrsg. (1986): *Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*. Königstein im Taunus: Hain bei Athenäum.

Annas, Julia (2005): Comments on John Doris's *Lack of Character*. *Philosophy and Phenomenological Research* 71 (3), S. 636–642.

Arneson, Richard J. (1999): Human Flourishing Versus Desire Satisfaction. In: Paul, Ellen Frankel; Paul, Jeffrey & Miller, Fred D. (Hrsg.): *Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 113–142.

Aron, Lewis & Lechich, Maria L. (2012): Relational Psychoanalysis. In: Gabbard, Glen O.; Litowitz, Bonnie E. & Williams, Paul (Hrsg.): *Textbook of Psychoanalysis*. 2. Aufl. Washington, DC (u. a.): American Psychiatric Publishing, S. 211–214.

Asendorpf, Jens B. (2018): *Persönlichkeit: Was uns ausmacht und warum*. Berlin (u. a.): Springer.

Atran, Scott (1990): *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge (u. a.): Cambridge University Press (u. a.).

Austin, Christopher J. (2015): The Dispositional Genome: *Primus Inter Pares*. *Biology & Philosophy* 30 (2), S. 227–246.

– (2017): Aristotelian Essentialism: Essence in the Age of Evolution. *Synthese* 194 (7), S. 2539–2556.

Ax, Peter (1988): *Systematik in der Biologie: Darstellung der stammesgeschichtlichen Ordnung in der lebenden Natur*. Stuttgart: Fischer.

Ayala, Francisco J. (1970): Teleological Explanations in Evolutionary Biology. *Philosophy of Science* 37 (1), S. 1–15.

– (1998): Beyond Darwinism? The Challenge of Macroevolution to the Synthetic Theory of Evolution. In: Ruse, Michael (Hrsg.): *Philosophy of Biology*. Amherst, NY: Prometheus Books, S. 118–133.

Bacciagaluppi, Marco (2012): *Paradigms in Psychoanalysis: An Integration*. London: Karnac Books.

– (2014): The Relevance of Erich Fromm. *The American Journal of Psychoanalysis* 74 (2), S. 123–132.

Baedke, Jan (2018): *Above the Gene, Beyond Biology: Toward a Philosophy of Epigenetics*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

Balme, David M. (1987): Aristotle's Biology Was Not Essentialist. In: Gotthelf, Allan & Lennox, James G. (Hrsg.): *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 291–301.

– (1992): Notes. In: Ders. (Hrsg.): *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (With Passages From II. 1–3)*. Oxford (u. a.): Clarendon Press, S. 69–165.

Barberousse, Anouk; Merlin, Francesca & Pradeu, Thomas (2010): Introduction: Reassessing Developmental Systems Theory. *Biological Theory* 5 (3), S. 199–201.

Barnes, Barry & Dupré, John (2008): *Genomes and What to Make of Them*. Chicago, IL (u. a.): University of Chicago Press.

Barnes, Colin (2020): Understanding the Social Model of Disability: Past, Present and Future. In: Watson, Nick & Vehmas, Simo (Hrsg.): *Routledge Handbook of Disability Studies*. 2. Aufl. London (u. a.): Routledge, S. 14–31.

Bateson, Paul Patrick Gordon (2001): Behavioral Development and Darwinian Evolution. In: Griffiths, Paul E.; Gray, Russell D. & Oyama, Susan (Hrsg.): *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 149–166.

Bateson, Paul Patrick Gordon & Gluckman, Peter D. (2011): *Plasticity, Robustness, Development and Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bauberger, Stefan (2009): *Was ist die Welt? Zur philosophischen Interpretation der Physik*. 3. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.

Bauer, Joachim (2006): *Prinzip Menschlichkeit: Warum wir von Natur aus kooperieren*. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Bauer, Joachim (2010): *Das kooperative Gen: Evolution als kreativer Prozess*. München: Heyne.
– (2015): *Selbststeuerung: Die Wiederentdeckung des freien Willens*. 5. Aufl. München: Blessing.
Baynes, Kenneth (2013): Critical Theory. In: LaFollette, Hugh (Hrsg.): *The International Encyclopedia of Ethics. Vol. II: Buc–C*. Malden, MA (u. a.): Wiley-Blackwell, S. 1194–1205.
Beere, Jonathan (2011): Form/Materie. In: Rapp, Christof & Corcilius, Klaus (Hrsg.): *Aristoteles-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, S. 214–220.
Begna, Desalegn; Fang, Yu; Feng, Mao & Li, Jianke (2011): Mitochondrial Proteins Differential Expression During Honeybee (*Apis Mellifera* L.) Queen and Worker Larvae Caste Determination. *Journal of Proteome Research* 10 (9), S. 4263–4280.
Beier, Kathi (2019): Why Human Virtue Is the Measure of All Virtue. In: Keil, Geert & Kreft, Nora (Hrsg.): *Aristotle's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 163–181.
– (2021): Gut-Sein: Über das Sein-Sollen-Problem im Aristotelischen Naturalismus. In: Karageorgoudis, Georgios & Noller, Jörg (Hrsg.): *Sein und Sollen: Perspektiven in Philosophie, Logik und Rechtswissenschaft*. Paderborn (u. a.): Mentis, S. 87–114.
Benhabib, Seyla (1986): Zur Dialektik von Glück und Vernunft. Max Horkheimers frühe Moralphilosophie. In: Honneth, Axel & Wellmer, Albrecht (Hrsg.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Berlin (u. a.): de Gruyter, S. 128–138.
Benner, Steven A.; Ricardo, Alonso & Carrigan, Matthew A. (2004): Is There a Common Chemical Model for Life in the Universe? *Current Opinion in Chemical Biology* 8 (6), S. 672–689.
Benton, Ted (1990): Humanism = Speciesism? Marx on Humans and Animals. In: Osborne, Peter & Sayers, Sean (Hrsg.): *Socialism, Feminism, and Philosophy: A Radical Philosophy Reader*. London (u. a.): Routledge, S. 237–276.
van den Berg, Hein (2014): *Kant on Proper Science: Biology in the Critical Philosophy and the Opus postumum*. Dordrecht: Springer.
Bergfeld, Rainer & Nick, Peter (1999): *Volvocaceae*. URL: https://www.spektrum.de/lexikon/biologie/volvocaceae/69869 (letzter Zugriff am 19.03.2021).
Berman, Emanuel (1997): Relational Psychoanalysis: A Historical Background. *American Journal of Psychotherapy* 51 (2), S. 185–203.
Bernstein, Richard J. (1983): *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
Bertram, Georg W. (2020): Two Conceptions of Second Nature. *Open Philosophy* 3 (1), S. 68–80.
Beurton, Peter (2005): Genbegriffe. In: Krohs, Ulrich & Toepfer, Georg (Hrsg.): *Philosophie der Biologie: Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 195–211.
Bierhoff, Burkhard (1991): Erich Fromm und das Institut für Sozialforschung. In: *Wissenschaft vom Menschen. Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft. Bd. 2: Erich Fromm und die Kritische Theorie*. Münster (u. a.): LIT-Verlag, S. 55–81.
– (1993): *Erich Fromm: Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Bigelow, John & Pargetter, Robert (1987): Functions. *Journal of Philosophy* 84 (4), S. 181–196.
Biletzki, Anat & Matar, Anat (2016): Ludwig Wittgenstein. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2016 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/wittgenstein/.
Bitbol, Michel; Kerszberg, Pierre & Petitot, Jean (2009): Introduction. In: Dies. (Hrsg.): *Constituting Objectivity: Transcendental Perspectives on Modern Physics*. Dordrecht: Springer, S. 1–30.

Blackledge, Paul & Davidson, Neil (2009): Introduction: The Unknown Alasdair MacIntyre. In: MacIntyre, Alasdair; Blackledge, Paul & Davidson, Neil (Hrsg.): *Alasdair MacIntyre's Engagement With Marxism: Selected Writings 1953–1974*. Chicago, IL: Haymarket Books, S. xiii–l.

Blackledge, Paul & Knight, Kelvin, Hrsg. (2011): *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Block, Ned (1995): How Heritability Misleads About Race. *Cognition* 56 (2), S. 99–128.

Blumberg, Mark S. (2009): *Freaks of Nature: And What They Tell Us About Development and Evolution*. Oxford: Oxford University Press.

Bock, Wolfgang (2018): *Dialektische Psychologie*. Wiesbaden: Springer VS.

Bohlken, Eike & Thies, Christian (2009): Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Handbuch Anthropologie: Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*. Stuttgart (u. a.): Metzler, S. 1–10.

Bolten, Margarete (2009): Klinische Bindungsforschung. In: Schneider, Silvia & Margraf, Jürgen (Hrsg.): *Lehrbuch der Verhaltenstherapie. Bd. 3: Störungen im Kindes- und Jugendalter*. 3. Aufl. Berlin (u. a.): Springer, S. 55–76.

Bonduriansky, Russell & Day, Troy (2018): *Extended Heredity: A New Understanding of Inheritance and Evolution*. Princeton, NJ (u. a.): Princeton University Press.

Bonß, Wolfgang (1982): Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Frankfurter Schule. In: Bonß, Wolfgang & Honneth, Axel (Hrsg.): *Sozialforschung als Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 367–425.

Boorse, Christopher (1977): Health as a Theoretical Concept. *Philosophy of Science* 44 (4), S. 542–573.

– (2009): A Rebuttal on Functions. In: Ariew, Andre; Cummins, Robert & Perlman, Mark (Hrsg.): *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 63–112.

Bordt, Michael (2002): eidos. In: Horn, Christoph & Rapp, Christof (Hrsg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München: Beck, S. 120–122.

– (2005): theos. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner, S. 589–591.

– (2006): *Aristoteles' ›Metaphysik XII‹*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Botros, Sophie (2006): *Hume, Reason and Morality: A Legacy of Contradiction*. London (u. a.): Routledge.

Boujard, Daniel; Anselme, Bruno; Cullin, Christophe & Raguénès-Nicol, Céline (2014): *Zell- und Molekularbiologie im Überblick*. Berlin (u. a.): Springer Spektrum.

Boulter, Stephen J. (2012): Can Evolutionary Biology Do Without Aristotelian Essentialism? *Royal Institute of Philosophy Supplement* 70, S. 83–103.

– (2013): *Metaphysics From a Biological Point of View*. Basingstoke (u. a.): Palgrave Macmillan.

Bourdieu, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis: Auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

– (1982): *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

– (1993): *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bowlby, John (1982): *Attachment*. 2. Aufl. New York, NY: Basic Books.

– (1988): *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. New York, NY: Basic Books.

Boyd, Richard (1990): Realism, Approximate Truth, and Philosophical Method. In: Savage, C. Wade (Hrsg.): *Scientific Theories*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, S. 355–391.

– (1991): Realism, Anti-Foundationalism and the Enthusiasm for Natural Kinds. *Philosophical Studies* 61 (1–2), S. 127–148.

– (1999): Homeostasis, Species, and Higher Taxa. In: Wilson, Robert Andrew (Hrsg.): *Species: New Interdisciplinary Essays*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 141–186.

Boyle, Matthew (2016): Additive Theories of Rationality: A Critique. *European Journal of Philosophy* 24 (3), S. 527–555.

Boyle, Matthew & Lavin, Douglas (2010): Goodness and Desire. In: Tenenbaum, Sergio (Hrsg.): *Desire, Practical Reason, and the Good: Classical and Contemporary Perspectives*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 161–201.

Bradley, Ben (2014): Objective Theories of Well-Being. In: Eggleston, Ben & Miller, Dale E. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 220–238.

Brahmachari, Vani & Jain, Shruti (2013): Epigenetics. In: Dubitzky, Werner; Wolkenhauer, Olaf; Cho, Kwang-Hyun & Yojota, Hiroki (Hrsg.): *Encyclopedia of Systems Biology*. New York, NY (u. a.): Springer, S. 665–669.

Brakel, Linda A. W. (2015a): Critique of Grünbaum's »Critique of Psychoanalysis«. In: Boag, Simon; Brakel, Linda A. W. & Talvitie, Vesa (Hrsg.): *Philosophy, Science, and Psychoanalysis: A Critical Meeting*. London: Karnac Books, S. 59–72.

– (2015b): Two Fundamental Problems for Philosophical Psychoanalysis. In: Boag, Simon; Brakel, Linda A. W. & Talvitie, Vesa (Hrsg.): *Philosophy, Science, and Psychoanalysis*. London: Karnac Books, S. 119–143.

Brandon, Robert N. (2001): Organism and Environment Revisited. In: Singh, Rama S.; Krimbas, Costas B.; Paul, Diane B. & Beatty, John (Hrsg.): *Thinking About Evolution: Historical, Philosophical and Political Perspectives. Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 336–352.

Brandt, Richard B. (1996): *Facts, Values, and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Braun, Whitney M. (2017): Sallekhanā (Jainism). In: Sarao, Karam T. S. & Long, Jeffery D. (Hrsg.): *Buddhism and Jainism*. Dordrecht: Springer, S. 1031–1034.

Braune, Joan & Durkin, Kieran, Hrsg. (2020): *Erich Fromm's Critical Theory: Hope, Humanism, and the Future*. London (u. a.): Bloomsbury Academic.

Breitenbach, Angela (2009a): *Die Analogie von Vernunft und Natur: Eine Umweltphilosophie nach Kant*. Berlin (u. a.): de Gruyter.

– (2009b): Teleology in Biology: A Kantian Perspective. *Kant Yearbook* 1 (1), S. 31–56.

Breuer, Stefan (1984): Adornos Anthropologie. *Leviathan* 12 (3).

– (2016): *Kritische Theorie: Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Broadie, Sarah (2009): Heavenly Bodies and First Causes. In: Anagnostopoulos, Georgios (Hrsg.): *A Companion to Aristotle*. Malden, MA (u. a.): Wiley-Blackwell, S. 230–241.

Brown, Étienne (2016): Aristotelian Virtue Ethics and the Normativity Challenge. *Dialogue* 55 (1), S. 131–150.

Brüllmann, Philipp (2011): Laster als natürliche Defekte? Philippa Foots *Natural Goodness* und die Transformationen der aristotelischen Ethik. In: Böhme, Hartmut; Bergemann, Lutz; Dönike, Martin; Schirrmeister, Albert; Toepfer, Georg; Walter, Marco & Weitbrecht, Julia (Hrsg.): *Transformation: Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*. München: Fink, S. 213–238.

Brunnerand, Markus & König, Julia (2014): Drive, Overview. In: Teo, Thomas (Hrsg.): *Encyclopedia of Critical Psychology*. New York, NY: Springer, S. 487–492.

Buchanan, Allen (1979): Revolutionary Motivation and Rationality. *Philosophy & Public Affairs* 9 (1), S. 59–82.

Buddensiek, Friedemann (2002): eu zên. In: Horn, Christoph & Rapp, Christof (Hrsg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München: Beck, S. 163–164.

Burnyeat, Myles (2001): *A Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburgh, PA: Mathesis Publications.

Burston, Daniel (2002): Fromm, Erich. In: Erwin, Edward (Hrsg.): *The Freud Encyclopedia: Theory, Therapy, and Culture*. London (u. a.): Routledge, S. 231–232.

Busche, Hubertus (2001): *Die Seele als System: Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche*. Hamburg: Meiner.

Çabej, Nelson R. (2012): *Epigenetic Principles of Evolution*. Amsterdam (u. a.): Elsevier.

Carlberg, Carsten & Molnár, Ferdinand (2020): *Mechanisms of Gene Regulation: How Science Works*. Cham: Springer.

Carpenter, Andrew N. (2013): Historical Materialism, Ideological Illusion, and the Aristotelian Heart of Marx's Condemnation of Capitalism. In: Leszczyński, Damian; Pacewicz, Artur; Chmielewski, Adam & Konik, Roman (Hrsg.): *Studia Philosophica Wratislavienisia: Supplementary Volume, English Edition 2013*. Wrocław: Instytut Filozofii Uniwertytetu Wroclawskiego Polskie Forum Filozoficne, S. 243–285.

Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus.

Chamovitz, Daniel (2013): *Was Pflanzen wissen: Wie sie sehen, riechen und sich erinnern*. München: Hanser.

Charney, Evan (2012): Behavior Genetics and Postgenomics. *The Behavioral and Brain Sciences* 35 (5), S. 331–358.

Cheney, Dorothy L. & Seyfarth, Robert M. (1994): *Wie Affen die Welt sehen: Das Denken einer anderen Art*. München: Hanser.

Cho, Dae-Ho (2003): *Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles*. Stuttgart: Steiner.

– (2011): Art und Gattung. In: Rapp, Christof & Corcilius, Klaus (Hrsg.): *Aristoteles-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, S. 183–188.

Chodorow, Nancy (1985): Beyond Drive Theory: Object Relations and the Limits of Radical Individualism. *Theory and Society* 14 (3), S. 271–319.

Clark, Andrew G. (2002): Disease: Hereditary Disease. In: Pagel, Mark (Hrsg.): *Encyclopedia of Evolution. Vol. 1*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 271–275.

Clark, Brett & York, Richard (2005a): Dialectical Materialism and Nature. *Organization & Environment* 18 (3), S. 318–337.

– (2005b): Dialectical Nature: Reflections in Honor of the Twentieth Anniversary of Levins and Lewontin's *The Dialectical Biologist*. *Monthly Review (New York)* 57 (1), S. 13–22.

Clarke, Francis M. & Faulkes, Christopher G. (1997): Dominance and Queen Succession in Captive Colonies of the Eusocial Naked Mole-Rat, *Heterocephalus Glaber*. *Proceedings. Biological Sciences* 264 (1384), S. 993–1000.

Cohen, Alix A. (2007): A Kantian Stance on Teleology in Biology. *South African Journal of Philosophy* 26 (2), S. 109–121.

Cohen, S. Marc (2016): Aristotle's Metaphysics. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics/.

Cohn, Martin J. (2002): *Hox* Genes. In: *Encyclopedia of Evolution. Vol. 1*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 506–510.

Commoner, Barry (2002): Unraveling the DNA Myth. *Harper's Magazine* 01.02.2002, S. 39–47.

Cooper, John M. (1975): *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

– (1982): Aristotle on Natural Teleology. In: Schofield, Malcolm & Nussbaum, Martha Craven (Hrsg.): *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 197–222.

– (1990): Metaphysics in Aristotle's Embryology. In: Devereux, Daniel & Pellegrin, Pierre (Hrsg.): *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Paris: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique, S. 55–84.

Copp, David & Sobel, David (2004): Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics. *Ethics* 114 (3), S. 514–554.

Cortina, Mauricio (2016): Quo Vadis? The Future of Psychoanalysis. *Psychoanalytic Review* 103 (6), S. 793–817.

– (2017): Is Fromm Relevant for Relational Approaches in Psychoanalysis? *Psychoanalytic Review* 104 (4), S. 437–450.

Crane, Judith K. & Sandler, Ronald L. (2011): Species Concepts and Natural Goodness. In: Campell, Joseph Keim (Hrsg.): *Carving Nature at Its Joints: Natural Kinds in Metaphysics and Science*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 289–311.

Crary, Alice (2009): Ethics as Part of Human Natural History. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 30 (2), S. 391–407.

– (2016): *Inside Ethics: On the Demands of Moral Thought*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press.

Csoka, Antonei B. & Szyf, Moshe (2009): Epigenetic Side-Effects of Common Pharmaceuticals: A Potential New Field in Medicine and Pharmacology. *Medical Hypotheses* 73 (5), S. 770–780.

Cullity, Garrett & Gaut, Berys (1997): Introduction. In: Dies. (Hrsg.): *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, S. 1–27.

Cummins, Robert (1975): Functional Analysis. *Journal of Philosophy* 72 (20), S. 741–765.

D'Andrea, Thomas D. (2006): *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*. Aldershot: Ashgate.

Dahl, Norman O. (1984): *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Dammers, Jacqueline (2016): *Warum der Wolf in Bayern bislang nur ein Einzelgänger ist.* URL: www.augsburger-allgemeine.de/bayern/Warum-der-Wolfin-Bayern-bislang-nur-ein-Einzelgaenger-ist-id37036182.html (letzter Zugriff am 07.02.2021).

Darnell, Diana K. (2002): Development: An Overview. In: Pagel, Mark (Hrsg.): *Encyclopedia of Evolution. Vol. 1*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 243–248.

Dawkins, Richard (1976): *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.

Dees, Richard H. (1997): Hume on the Characters of Virtue. *Journal of the History of Philosophy* 35 (1), S. 45–64.

Dennett, Daniel C. (1993): Intentionale Systeme. In: Bieri, Peter (Hrsg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. 2. Aufl. Bodenheim: Athenäum (u. a.), S. 162–183.

Detel, Wolfgang (2005): *Aristoteles*. Leipzig: Reclam.

Devitt, Michael (2008): Resurrecting Biological Essentialism. *Philosophy of Science* 75 (3), S. 344–382.

Dickens, William T. & Cohen, Jessica L. (2004): Instinct and Choice: A Framework for Analysis. In: García Coll, Cynthia T.; Bearer, Elaine L. & Lerner, Richard M. (Hrsg.): *Nature and Nurture: The Complex Interplay of Genetic and Environmental Influences on Human Behavior and Development*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, S. 145–170.

Dierauer, Urs (1977): *Tier und Mensch im Denken der Antike: Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*. Amsterdam: Grüner.

Dominiak, Łukasz (2007): The Concept of Communitarianism in Research on a Contemporary Political Philosophy. *Polish Political Science* 36, S. 186–197.

Doris, John M. (2002): *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dowell, Janice L. (2013): Naturalism, Ethical. In: LaFollette, Hugh (Hrsg.): *The International Encyclopedia of Ethics. Vol. VII: Ple–Rig*. Malden, MA (u. a.): Wiley-Blackwell, S. 3532–3542.

Downes, Stephen M. & Matthews, Lucas (2020): Heritability. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2020 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/heredity/.

Dreger, Alice D. (2004): *One of Us: Conjoined Twins and the Future of Normal*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press.

Driver, Julia (1996): The Virtues and Human Nature. In: Crisp, Roger (Hrsg.): *How Should One Live? Essays on the Virtues*. Oxford: Clarendon Press, S. 111–129.

– (2007): Normative Ethics. In: Jackson, Frank & Smith, Michael (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 31–62.

Dumsday, Travis (2012): A New Argument for Intrinsic Biological Essentialism. *The Philosophical Quarterly* 62 (248), S. 486–504.

Dupré, John (2003): *Darwin's Legacy: What Evolution Means Today*. Oxford: Oxford University Press.

– (2017): A Postgenomic Perspective on Sex and Gender. In: Smith, David Livingstone (Hrsg.): *How Biology Shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 227–246.

Durkin, Kieran (2014): *The Radical Humanism of Erich Fromm*. New York, NY (u. a.): Palgrave Macmillan.

– (2018): Erich Fromm: Psychoanalysis and the Fear of Freedom. In: Best, Beverley; Bonefeld, Werner & O'Kane, Chris (Hrsg.): *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory. Vol. 1*. Los Angeles, CA: SAGE, S. 55–71.

Düwell, Marcus; Hübenthal, Christoph & Werner, Micha H. (2011): Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Handbuch Ethik*. 3. Aufl. Stuttgart (u. a.): Metzler, S. 1–23.

Dworkin, Ronald (1995): Foundations of Liberal Equality. In: Darwall, Stephen L. (Hrsg.): *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, S. 190–306.

– (2000): *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Eagle, Morris N. (1994): *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse: Eine kritische Würdigung*. 2. Aufl. Stuttgart: Verlag Internationale Psychoanalyse.
– (2011): *From Classical to Contemporary Psychoanalysis: A Critique and Integration*. New York, NY: Routledge.
– (2012): Theories of Motivation. In: Gabbard, Glen O.; Litowitz, Bonnie E. & Williams, Paul (Hrsg.): *Textbook of Psychoanalysis*. 2. Aufl. Washington, DC (u. a.): American Psychiatric Publishing, S. 39–52.
– (2013): *Attachment and Psychoanalysis: Theory, Research, and Clinical Implications*. New York, NY: Guilford Press.
– (2018a): *Core Concepts in Classical Psychoanalysis: Clinical, Research Evidence and Conceptual Critiques*. New York, NY: Routledge.
– (2018b): *Core Concepts in Contemporary Psychoanalysis: Clinical, Research Evidence and Conceptual Critiques*. New York, NY: Routledge.
Elder, Crawford L. (2008): Biological Species Are Natural Kinds. *The Southern Journal of Philosophy* 46 (3), S. 339–362.
Eldredge, Niles (1995): *Reinventing Darwin: The Great Evolutionary Debate*. London: Weidenfeld and Nicolson.
Elm, Ralf (2005): kosmos. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner, S. 324–325.
Engels, Friedrich (1873–86): Dialektik der Natur. In: MEW 20, S. 305–570.
– (1890): Engels an Joseph Bloch, 21/22. September 1890. In: MEW 37, S. 462–465.
– (1893): Engels an Franz Mehring, 14. Juli 1893. In: MEW 39, S. 96–100.
– (1894): Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (»Anti-Dühring«). In: MEW 20, S. 3–303.
Ereshefsky, Marc (1998): Eliminitive Pluralism. In: Hull, David & Ruse, Michael (Hrsg.): *The Philosphy of Biology*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 348–368.
– (2001): *The Poverty of the Linnaean Hierarchy: A Philosophical Study of Biological Taxonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
– (2010): What's Wrong With the New Biological Essentialism. *Philosophy of Science* 77 (5), S. 674–685.
Ermann, Michael (2017): *Psychoanalyse heute: Entwicklungen seit 1975 und aktuelle Bilanz*. 3. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
Erwin, Edward (1996): *A Final Accounting: Philosophical and Empirical Issues in Freudian Psychology*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press.
Eysenck, Hans Jürgen (1985): *Sigmund Freud: Niedergang und Ende der Psychoanalyse*. München: List.
Faucher, Luc (2017): Biophilosophy of Race. In: Smith, David Livingstone (Hrsg.): *How Biology Shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 247–275.
Felluga, Dino F. (2015): *Critical Theory: The Key Concepts*. London (u. a.): Routledge.
Femenías, María L. (1994): Women and Natural Hierarchy in Aristotle. *Hypatia* 9 (1), S. 164–172.
Fenner, Dagmar (2007): *Das gute Leben*. Berlin (u. a.): de Gruyter.
Ferrarin, Alfredo (2001): *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
Fisher, Matthew Zaro (2017): Ahimsā (Jainism). In: Sarao, Karam T. S. & Long, Jeffery D. (Hrsg.): *Buddhism and Jainism*. Dordrecht: Springer, S. 26–36.

Fisher, Seymour & Greenberg, Roger P. (2002): Scientific Tests of Freud's Theories and Therapy. In: Erwin, Edward (Hrsg.): *The Freud Encyclopedia: Theory, Therapy, and Culture*. London (u. a.): Routledge, S. 509–514.

FitzPatrick, William J. (2000): *Teleology and the Norms of Nature*. New York, NY (u. a.): Garland.

Flanagan, Owen (2009): Moral Science? Still Metaphysical After All These Years. In: Narvaez, Darcia & Lapsley, Daniel K. (Hrsg.): *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 52–78.

Fleeson, William (2004): Moving Personality Beyond the Person-Situation Debate: The Challenge and the Opportunity of Within-Person Variability. *American Psychological Society* 13 (2), S. 83–87.

Fleeson, William & Noftle, Erik (2008): The End of the Person-Situation Debate: An Emerging Synthesis in the Answer to the Consistency Question. *Social and Personality Psychology Compass* 2 (4), S. 1667–1684.

Fletcher, Guy (2016): Objective List Theories. In: Ders. (Hrsg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. London (u. a.): Routledge, S. 148–160.

Fohr, Sherry (2015): *Jainism: A Guide for the Perplexed*. London (u. a.): Bloomsbury.

Fonagy, Peter; Luyten, Patrick; Allison, Elizabet & Campbell, Chloe (2016): Reconciling Psychoanalytic Ideas With Attachment Theory. In: Cassidy, Jude & Shaver, Phillip R. (Hrsg.): *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications*. 3. Aufl. New York, NY (u. a.): Guilford Press, S. 780–804.

Foot, Philippa (2001): *Natural Goodness*. Oxford (u. a.): Clarendon Press.

– (2004a): *Die Natur des Guten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

– (2004b): Rationality and Goodness. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 54, S. 1–13.

Fossøy, Frode; Sorenson, Michael D.; Liang, Wei; Ekrem, Torbjørn; Moksnes, Arne; Møller, Anders P.; Rutila, Jarkko; Røskaft, Eivin; Takasu, Fugo; Yang, Canchao & Stokke, Bård G. (2016): Ancient Origin and Maternal Inheritance of Blue Cuckoo Eggs. *Nature Communications* 7 (10272).

Foster, John Bellamy (2010): *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York, NY: Monthly Review Press.

Foster, John Bellamy & Clark, Brett (2016a): Marx's Ecology and the Left. *Monthly Review* 68 (2), S. 1–25.

– (2016b): Marx's Universal Metabolism of Nature and the Frankfurt School: Dialectical Contradictions and Critical Synthesis. In: Ormrod, James S. (Hrsg.): *Changing our Environment, Changing Ourselves: Nature, Labour, Knowledge and Alienation*. London: Palgrave Macmillan, S. 101–135.

Foster, John Bellamy; Clark, Brett & York, Richard (2010): *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*. New York, NY: Monthly Review Press.

Frankena, William K. (1939): The Naturalistic Fallacy. *Mind* 48 (192), S. 464–477.

Frede, Dorothea (2019): The Deficiency of Human Nature: The Task of a ›Philosophy of Human Affairs‹. In: Keil, Geert & Kreft, Nora (Hrsg.): *Aristotle's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 258–274.

– (2020): Kommentar. In: *Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 6.2: Nikomachische Ehik*. Berlin & Boston: de Gruyter, S. 313–990.

Frede, Michael & Patzig, Günther (1988): *Aristoteles »Metaphysik Z«: Text, Übersetzung und Kommentar*. München: Beck.

Freud, Sigmund (1896c): Zur Ätiologie der Hysterie. In: SFGW I, S. 425–459.
– (1900a): Die Traumdeutung. In: SFGW II/III.
– (1905d): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: SFGW V, S. 27–145.
– (1906a): Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen. In: SFGW V, S. 147–159.
– (1908b): Charakter und Analerotik. In: SFGW VII, S. 203–209.
– (1911b): Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. In: SFGW VIII, S. 230–238.
– (1912–13a): Totem und Tabu. In: SFGW IX.
– (1915c): Triebe und Triebschicksale. In: SFGW X, S. 210–232.
– (1916–17a [1915–17]): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: SFGW XI.
– (1917a [1916]): Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. In: SFGW XII, S. 3–12.
– (1920 g): Jenseits des Lustprinzips. In: SFGW XIII, S. 1–69.
– (1923a): ›Psychoanalyse‹ und ›Libidotheorie‹. In: SFGW XIII, S. 211–233.
– (1925e [1924]): Die Widerstände gegen die Psychoanalyse. In: SFGW XIV, S. 99–110.
– (1933a): Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. In: SFGW XV.
– (1940a [1938]): Abriß der Psychoanalyse. In: SFGW XVII, S. 63–123.
Freudenstein, John V. (2016): Parsimony Methods in Phylogenetics. In: Kliman, Richard M. (Hrsg.): *Encyclopedia of Evolutionary Biology. Vol. 3*. Amsterdam: Academic Press, S. 220–224.
Freyenhagen, Fabian (2013): *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press.
– (2017a): A Whole Lot of Misery: Adorno's Negative Aristotelianism. Replies to Allen, Celikates, and O'Connor. *European Journal of Philosophy* 25 (3), S. 861–874.
– (2017b): Was ist orthodoxe Kritische Theorie? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65 (3), S. 456–469.
Friedman, Michael (1997): Philosophical Naturalism. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 71 (2), S. 5–21.
– (2001): *Dynamics of Reason*. Stanford, CA: CSLI Publications.
– (2002): Kant, Kuhn and the Rationality of Science. *Philosophy of Science* 69 (2), S. 171–190.
– (2010): Synthetic History Reconsidered. In: Domski, Mary & Dickson, Michael (Hrsg.): *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*. Chicago, IL (u. a.): Open Court, S. 571–813.
– (2011): Extending the Dynamics of Reason. *Erkenntnis* 75 (3), S. 431–444.
Fritz, Alexis (2010): Philippa Foots Begründung praktischer Rationalität. *Theologie und Philosophie* 85 (1), S. 1–19.
Fromm, Erich (1930a): Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. In: EFGA I, S. 11–68.
– (1931b): Politik und Psychoanalyse. In: EFGA I, S. 31–36.
– (1932a): Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus. In: EFGA I, S. 37–57.
– (1932b): Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie. In: EFGA I, S. 59–77.
– (1941a): Die Furcht vor der Freiheit. In: EFGA I, S. 217–392.
– (1947a): Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie. In: EFGA II, S. 1–158.

Fromm, Erich (1949c): Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur. In: EFGA I, S. 207–214.
– (1955a): Wege aus einer kranken Gesellschaft. In: EFGA IV, S. 1–254.
– (1955b): Die Auswirkungen eines triebtheoretischen »Radikalismus« auf den Menschen. Eine Antwort auf Herbert Marcuse. In: EFGA VIII, S. 113–120.
– (1956b): Eine Erwiderung auf Herbert Marcuse. In: EFGA VIII, S. 123–124.
– (1960a): Psychoanalyse und Zen-Buddhismus. In: EFGA VI, S. 301–356.
– (1962a): Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud. In: EFGA IX, S. 39–157.
– (1962c): Die philosophische Basis der Freudschen Psychoanalyse. In: EFGA VIII, S. 223–230.
– (1963f): Humanismus und Psychoanalyse. In: EFGA IX, S. 3–11.
– (1964a): Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und Bösen. In: EFGA II, S. 159–268.
– (1965c): Die Anwendung der humanistischen Psychologie auf die marxistische Theorie. In: EFGA V, S. 399–411.
– (1965d): Probleme der Marx-Interpretation. In: EFGA V, S. 413–419.
– (1966a): Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition. In: EFGA VI, S. 83–226.
– (1968a): Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik. In: EFGA IV, S. 255–377.
– (1968g): Einleitung zu E. Fromm und R. Xirau »The Nature of Man«. In: EFGA IX, S. 375–391.
– (1968h): Marx' Beitrag zum Wissen vom Menschen. In: EFGA V, S. 421–432.
– (1970e): Humanistische Planung. In: EFGA IX, S. 29–36.
– (1970j): Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses. In: EFGA V, S. 317–328.
– (1973a): Anatomie der menschlichen Destruktivität. In: EFGA VII.
– (1974a): Einführung in H. J. Schultz »Psychologie für Nichtpsychologen«. In: EFGA VIII, S. 71–90.
– (1976a): Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. In: EFGA II, S. 273–414.
– (1977g): Mein eigenes psychoanalytisches Bild vom Menschen. In: EFGA VIII, S. 243–251.
– (1979a): Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen. In: EFGA VIII, S. 259–362.
– (1980a): Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung. In: EFGA III, S. 1–224.
– (1989a [1974–75]): Vom Haben und Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung. In: EFGA XII, S. 393–483.
– (1989c [1971]): Über die Ursprünge der Aggression. In: EFGA XI, S. 349–363.
– (1990d [1969]): Über meinen psychoanalytischen Ansatz. In: EFGA XII, S. 13–18.
– (1990f [1969]): Die dialektische Revision der Psychoanalyse. In: EFGA XII, S. 19–72.
– (1990h [1969]): Der angebliche Radikalismus von Herbert Marcuse. In: EFGA XII, S. 97–112.
– (1991c [1964]): Wirkfaktoren der psychoanalytischen Behandlung. In: EFGA XII, 237–257.
– (1991d [1974]): Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse. In: EFGA XII, 259–367.
– (1991e [1953]): Die Pathologie der Normalität des heutigen Menschen. In: EFGA XI, S. 211–266.
– (1991f [1962]): Zum Verständnis seelischer Gesundheit. In: EFGA XII, S. 143–160.

Fromm, Erich (1991g [1957]): Humanistische Wissenschaft vom Menschen. In: EFGA XI, S. 543–551.

– (1992e [1937]): Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe der Analytischen Sozialpsychologie. In: EFGA XI, S. 129–175.

– (1992g [1959]): Das Unbewußte und die psychoanalytische Praxis. In: EFGA XII, S. 201–236.

– (1992h [1975]): Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft. In: EFGA XII, S. 369–390.

– (1992m [1962]): Ein neuer Humanismus für die eine Welt. In: EFGA XI, S. 553–566.

– (2017 [1957]): Freud's Concept of Sexuality. *Fromm Forum (English Edition)* 21, S. 89–107.

Fromm, Erich & Maccoby, Michael (1970b): Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes. In: EFGA III, S. 231–540.

Funk, Rainer (1978): *Mut zum Menschen: Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

– (1984): E. Fromm: Radikaler Humanismus – humanistischer Radikalismus. In: Speck, Josef (Hrsg.): *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Gegenwart VI*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 78–112.

– (1995): Der Gesellschafts-Charakter: »Mit Lust tun, was die Gesellschaft braucht«. In: Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft (Hrsg.): *Die Charaktermauer: Zur Psychoanalyse des Gesellschafts-Charakters in Ost- und Westdeutschland. Eine Pilotstudie mit Primarschullehrerinnen und -lehrern*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 17–73.

– (2005): *Ich und wir: Psychoanalyse des postmodernen Menschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

– (2011): *Der entgrenzte Mensch: Warum ein Leben ohne Grenzen nicht frei, sondern abhängig macht*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

– (2013): Erich Fromm and the Intersubjective Tradition. *International Forum of Psychoanalysis* 22 (1), S. 5–9.

– (2014): Die Freiheitsfrage 70 Jahre nach *Escape from Freedom*. *Fromm Forum (Deutsche Ausgabe)* 18, S. 31–35.

– (2016): *Der Beitrag Erich Fromms zum Verständnis von Psychoanalyse.* Berlin. URL: https://efsc.ipu-berlin.de/fileadmin/downloads/funk-der-beitrag-erich-fromms-zum-verstaendnis-von-psychoanalyse.pdf (letzter Zugriff am 03.06.2019).

Furley, David J. (1980): Self-Movers. In: Rorty, Amélie Oksenberg (Hrsg.): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, CA (u. a.): University of California Press, S. 55–67.

Fusco, Giuseppe & Minelli, Alessandro (2010): Phenotypic Plasticity in Development and Evolution: Facts and Concepts. Introduction. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 365 (1540), S. 547–556.

Futuyma, Douglas J. & Kirkpatrick, Mark (2017): *Evolution*. 4. Aufl. Sunderland, MA: Sinauer.

Garver, Newton (1984): Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen. *Grazer Philosophische Studien* 21 (1), S. 33–54.

Gavin, Samuel (2020): Constitutivism and Generics. *Philosophia* 48 (3), S. 1015–1036.

Geach, Peter (1956): Good and Evil. *Analysis* 17 (2), S. 32–42.

Gedö, András (1971): *Der entfremdete Marx: Zur existentialistisch-»humanistischen« Marxdeutung*. Frankfurt am Main: Marxistische Blätter.

Geras, Norman (1983): *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*. London: Verso.

Geuss, Raymond (1996): *Die Idee einer kritischen Theorie*. Bodenheim: Syndikat Buchgesellschaft.

Geuss, Raymond (2000): Virtue and the Good Life. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics (Third Series)* 8 (1), S. 1–24.

Ghiselin, Michael (1974): A Radical Solution to the Species Problem. *Systematic Zoology* 23 (4), S. 536–544.

– (1992): Species Concepts, Individuality, and Objectivity. In: Ereshefsky, Marc (Hrsg.): *The Units of Evolution: Essays on the Nature of Species*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 363–380.

– (1997): *Metaphysics and the Origin of Species*. Albany, NY: State University of New York Press.

Giddens, Anthony (1979): *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: MacMillan.

Gier, Nicholas F. (1980): Wittgenstein and Forms of Life. *Philosophy of the Social Sciences* 10 (3), S. 241–258.

Gilbert, Scott F. (1997): *Developmental Biology*. 5. Aufl. Sunderland, MA: Sinauer.

Gilbert, Scott F.; Sapp, Jan & Tauber, Alfred I. (2012): A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals. *The Quarterly Review of Biology* 87 (4), S. 325–341.

Gilbert, Scott F. & Tauber, Alfred I. (2016): Rethinking Individuality: The Dialectics of the Holobiont. *Biology & Philosophy* 31 (6), S. 839–853.

Godfrey-Smith, Peter (1994): Functions: Consensus Without Unity. *Pacific Philosophical Quarterly* 74 (3), S. 196–208.

– (1996): *Complexity and the Function of Mind in Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

– (2001a): On the Status and Explanatory Structure of Developmental Systems Theory. In: Griffiths, Paul E.; Gray, Russell D. & Oyama, Susan (Hrsg.): *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 283–297.

– (2001b): Organism, Environment and Dialectics. In: Singh, Rama S.; Krimbas, Costas B.; Paul, Diane B. & Beatty, John (Hrsg.): *Thinking About Evolution: Historical, Philosophical and Political Perspectives. Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 253–266.

Goodwin, Brian C. (2001): *How the Leopard Changed Its Spots: The Evolution of Complexity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gotthelf, Allan (1985): Notes Towards a Study of Substance and Essence in Aristotle's *Parts of Animals* ii–iv. In: Ders. (Hrsg.): *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies*. Pittsburgh, PA (u. a.): Methesis (u. a.), S. 27–54.

– (2011): *Teleology, First Principles and Scientific Method in Aristotle's Biology*. Oxford (u. a.): Oxford University Press.

Gottlieb, Gilbert (1971): *Development of Species Identification in Birds: An Inquiry Into the Prenatal Determinants of Perception*. Chicago, IL (u. a.): University of Chicago Press.

– (1991): Experiential Canalization of Behavioral Development: Theory. *Developmental Psychology* 27 (1), S. 4–13.

– (1998): Normally Occurring Environmental and Behavioral Influences on Gene Activity: From Central Dogma to Probabilistic Epigenesis. *Psychological Review* 105 (4), S. 792–802.

Gottlieb, Gilbert; Wahlsten, Douglas & Lickiter, Robert (2007): The Significance of Biology for Human Development: A Developmental Psychobiological Systems View. In: Damon, William & Lerner, Richard M. (Hrsg.): *Handbook of Child Psychology*. 6. Aufl. New York, NY (u. a.): Wiley.

Gould, Stephen Jay (1985): *The Flamingo's Smile: Reflections in Natural History*. New York, NY (u. a.): Norton.

– (1997): Darwinian Fundamentalism. *New York Review of Books* 44 (10), S. 34–37.

Gould, Stephen Jay (2007): *Punctuated Equilibrium*. Cambridge, MA (u. a.): Belknap Press of Harvard University Press.

Gould, Stephen Jay & Eldredge, Niles (1977): Punctuated Equilibria: The Tempo and Mode of Evolution Reconsidered. *Paleobiology* 3 (2), S. 115–151.

Gould, Stephen Jay & Lewontin, Richard C. (1997): The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme. In: Sober, Elliott (Hrsg.): *Conceptual Issues in Evolutionary Biology: An Anthology*. 2. Aufl. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 73–90.

Gowans, Christopher W. (2008): Virtue and Nature. *Social Philosophy and Policy* 25 (1), S. 28–55.

– (2016): Moral Relativism. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-relativism/.

Graham, Gordon (2003): MacIntyre on History and Philosophy. In: Murphy, Mark C. (Hrsg.): *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 10–37.

Granger, Herbert (1987): Deformed Kinds and the Fixity of Species. *The Classical Quarterly (New Series)* 37 (1), S. 110–116.

Grasshoff, Manfred (1993): Taxonomie im Konflikt mit Evolutionsdenken. *Carolinea* Beiheft 8, S. 45–52.

Graw, Jochen (2015): *Genetik*. 6. Aufl. Berlin (u. a.): Springer Spektrum.

Gray, Russell D. (1992): Death of the Gene: Developmental Systems Strike Back. In: Griffiths, Paul E. (Hrsg.): *Trees of Life*. Dordrecht (u. a.): Kluwer, S. 165–209.

Greenberg, Jay R. & Mitchell, Stephen A. (1983): *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press.

Greenspan, Ralph J. (2001): The Flexible Genome. *Nature Reviews Genetics* 2 (5), S. 383–387.

Griffiths, Anthony J. F. (2000): *An Introduction to Genetic Analysis*. 7. Aufl. New York, NY: Freeman.

Griffiths, Anthony J. F.; Wessler, Susan R.; Carroll, Sean B. & Doebley, John F. (2015): *Introduction to Genetic Analysis*. 11. Aufl. New York, NY: Freeman.

Griffiths, Paul E. (1993): Functional Analysis and Proper Functions. *The British Journal for the Philosophy of Science* 44 (3), S. 409–422.

– (1999): Squaring the Circle: Natural Kinds With Historical Essences. In: Wilson, Robert Andrew (Hrsg.): *Species: New Interdisciplinary Essays*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 209–228.

– (2001): Genetic Information: A Metaphor in Search of a Theory. *Philosophy of Science* 68 (3), S. 394–412.

– (2002): What Is Innateness? *Monist* 85 (1), S. 70–85.

Griffiths, Paul E. & Gray, Russell D. (2005): Discussion: Three Ways to Misunderstand Developmental Systems Theory. *Biology & Philosophy* 20 (2–3), S. 417–425.

Griffiths, Paul E. & Hochman, Adam (2015): Developmental Systems Theory. *Encyclopedia of Life Sciences*, S. 1–7.

Griffiths, Paul E. & Stotz, Karola (2013): *Genetics and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grünbaum, Adolf (1988): *Die Grundlagen der Psychoanalyse: Eine philosophische Kritik*. Stuttgart: Reclam.

– (2002): Critique of Psychoanalysis. In: Erwin, Edward (Hrsg.): *The Freud Encyclopedia: Theory, Therapy, and Culture*. London (u. a.): Routledge, S. 117–136.

Gutschker, Thomas (2002): *Aristotelische Diskurse: Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart (u. a.): Metzler.
Haase, Michael (2017): Geist und Gewohnheit: Hegels Begriff der anthropologischen Differenz. In: Kern, Andrea & Kietzmann, Christian (Hrsg.): *Selbstbewusstes Leben: Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*. Berlin: Suhrkamp, S. 389–426.
Habermas, Jürgen (1973): *Erkenntnis und Interesse: Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (1985): Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik. In: Ders. (Hrsg.): *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 30–52.
– (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Hacker-Wright, John (2009a): Human Nature, Personhood, and Ethical Naturalism. *Philosophy* 84 (3), S. 413–427.
– (2009b): What is Natural About Foots Ethical Naturalism? *Ratio (New Series)* 22 (3), S. 308–321.
– (2012): Ethical Naturalism and the Constitution of Agency. *Journal of Value Inquiry* 46 (1), S. 13–23.
– (2013): *Philippa Foot's Moral Thought*. London (u. a.): Bloomsbury.
– (2018a): Introduction: From Natural Goodness to Morality. In: Ders. (Hrsg.): *Philippa Foot on Goodness and Virtue*. Cham: Palgrave Macmillan.
– Hrsg. (2018b): *Philippa Foot on Goodness and Virtue*. Cham: Palgrave Macmillan.
– (2021): *Philippa Foot's Metaethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hähnel, Martin (2017): Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: Metzler, S. 1–8.
– (2020): Von der Spezies zur Lebensform (und wieder zurück?) In: Hähnel, Martin & Noller, Jörg (Hrsg.): *Die Natur der Lebensform: Perspektiven in Biologie, Ontologie und praktischer Philosophie*. Paderborn: Brill, S. 35–56.
Halbig, Christoph (2013): *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*. Berlin: Suhrkamp.
– (2017): Der Aristotelische Naturalismus als Metaethik. In: Hähnel, Martin (Hrsg.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: Metzler, S. 120–129.
– (2021): Was ist eine ethische Tugend? In: Halbig, Christoph & Timmermann, Felix (Hrsg.): *Handbuch Tugend und Tugendethik*. Wiesbaden: Springer VS, S. 3–16.
Hall, Brian K. (2002): Atavisms. In: Pagel, Mark (Hrsg.): *Encyclopedia of Evolution. Vol. 1*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 86–87.
Haller, Rudolf (1984): Lebensform oder Lebensformen? Eine Bemerkung zu Newton Garvers Interpretation von ›Lebensform‹. *Grazer Philosophische Studien* 21 (1), S. 55–63.
Hamilton, Richard (2014): Naturalistic Virtue Ethics and the New Biology. In: van Hooft, Stan (Hrsg.): *The Handbook of Virtue Ethics*. Durham: Acumen, S. 42–52.
Han, Hyemin (2016): How Can Neuroscience Contribute to Moral Philosophy, Psychology and Education Based on Aristotelian Virtue Ethics? *International Journal of Ethics Education* 1 (2), S. 201–217.
Harman, Gilbert (1999): Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error. *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)* 99 (1), S. 315–331.
– (2003): No Character or Personality. *Business Ethics Quarterly* 13 (1), S. 87–94.
Harris, Adrienne E. (2011): The Relational Tradition: Landscape and Canon. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 59 (4), S. 701–736.

Hartshorne, Hugh; Shuttleworth, Frank Kayley; Maller, Julius Bernard & May, Mark Arthur (1928): *Studies in the Nature of Character*. New York, NY: MacMillan.

Hasan, Nafis (2019): Marxism and the Crisis in Modern Biology. *Organisms. Journal of Biological Sciences* 3 (2), S. 40–53.

Haugeland, John (1993): Pattern and Being. In: Dahlbom, Bo (Hrsg.): *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*. Oxford (u. a.): Blackwell, S. 53–69.

– (1998): *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press.

Haus, Michael (2015): Die zwei Gesichter des Alasdair MacIntye und der revolutionäre Aristotelismus. In: Kühnlein, Michael & Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): *Vermisste Tugend? Zur Philosophie Alasdair MacIntyres*. Wiesbaden: Berlin University Press, S. 330–360.

Heathwood, Chris (2006): Desire Satisfactionism and Hedonism. *Philosophical Studies* 128 (3), S. 539–563.

– (2014): Subjective Theories of Well-Being. In: Eggleston, Ben & Miller, Dale E. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 199–219.

Heidelberger, Michael (2010): Was ist eine Art? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (5), S. 816–822.

Heilinger, Jan-Christoph (2010): *Anthropologie und Ethik des Enhancements*. Berlin (u. a.): de Gruyter.

Held, David (1990): *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Cambridge: Polity Press.

Heller, Agnes (1976): *The Theory of Need in Marx*. London: Allison & Busby.

– (1977): *Instinkt, Aggression, Charakter: Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie*. Hamburg (u. a.): VSA.

– (1978): Aufklärung und Radikalismus: Kritik der psychoanalytischen Anthropologie Erich Fromms. In: Reif, Adelbert (Hrsg.): *Erich Fromm: Materialien zu seinem Werk*. Wien (u. a.): Europaverlag, S. 162–214.

Hennig, Willi (1982): *Phylogenetische Systematik*. Berlin (u. a.): Parey.

Henning, Christoph (2009a): Karl Marx. In: Bohlken, Eike & Thies, Christian (Hrsg.): *Handbuch Anthropologie: Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*. Stuttgart (u. a.): Metzler, S. 28–33.

– (2009b): Was bleibt von der Marx'schen Philosophie? Zu Marx' moralischem Perfektionismus. In: Bouvier, Beatrix; Schwaetzer, Harald; Spehl, Harald & Stahl, Henrieke (Hrsg.): *Was bleibt? Karl Marx heute*. Trier: Studienzentrum Karl-Marx-Haus der Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 175–198.

– (2010): Schwerpunkt: Perfektionismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (5), S. 696–704.

– (2015): *Freiheit, Gleichheit, Entfaltung: Die politische Philosophie des Perfektionismus*. Frankfurt am Main (u. a.): Campus.

– (2017): Theories of Culture in the Frankfurt School of Critical Theory. In: Thompson, Michael J. (Hrsg.): *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. New York, NY: Palgrave Macmillan, S. 255–278.

Henrigillis, Brandon (2017): Man, God, and Rain: Is Aristotelian Teleology Hierarchical? *Akropolis: Journal of Hellenic Studies* 1 (1), S. 92–110.

Henry, Devin (2015): Aristotle on the Cosmological Significance of Biological Generation. In: Ebrey, David (Hrsg.): *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 100–118.

Herceg, Zdenko & Murr, Rabih (2010): Mechanisms of Histone Modifications. In: Tollefsbol, Trygve O. (Hrsg.): *Handbook of Epigenetics: The New Molecular and Medical Genetics*. London (u. a.): Academic Press, S. 25–45.

Heuer, Peter (2008): *Art, Gattung, System: Eine logisch-systematische Analyse biologischer Grundbegriffe*. Freiburg (u. a.): Alber.

Hickman, Larry A. (2013): Objective Relativism. In: LaFollette, Hugh (Hrsg.): *The International Encyclopedia of Ethics. Vol. VI: Met–Ple*. Malden, MA (u. a.): Wiley-Blackwell, S. 3691–3696.

Hirji, Sukaina (2019): What's Aristotelian About Neo-Aristotelian Virtue Ethics? *Philosophy and Phenomenological Research* 98 (3), S. 671–696.

Hlobil, Ulf & Nieswandt, Katharina (2016): On Anscombe's Philosophical Method. *Klēsis Revue Philosophique* 35, S. 180–198.

Ho, Mae-Wan (2010): Development and Evolution Revisited. In: Hood, Kathryn E.; Halpern, Carolyn Tucker; Greenberg, Gary & Lerner, Richard M. (Hrsg.): *Handbook of Developmental Science, Behavior, and Genetics*. Chichester (u. a.): Wiley-Blackwell, S. 61–109.

Ho, Mae-Wan & Saunders, Peter T. (1979): Beyond Neo-Darwinism: An Epigenetic Approach to Evolution. *Journal of Theoretical Biology* 78 (4), S. 573–591.

– (1982): Adaptation and Natural Selection: Mechanism and Teleology. In: Rose, Steven (Hrsg.): *Towards a Liberatory Biology*. London (u. a.): Allison & Busby, S. 85–102.

Höffe, Otfried (1995): Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative. In: Ders. (Hrsg.): *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, S. 277–304.

– (2005): aretê. In: Ders. (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner, S. 614–616.

Hoffmann, Thomas (2010): Erste Natur, Zweite Natur und das Gute für den Menschen. In: Hoffmann, Thomas & Reuter, Michael (Hrsg.): *Natürlich gut: Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*. Frankfurt am Main (u. a.): Ontos, S. 75–104.

– (2013): Hermeneutischer Naturalismus. In: Gerhard, Myriam & Zunke, Christine (Hrsg.): *Die Natur denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 27–55.

– (2014): *Das Gute*. Berlin: de Gruyter.

– (2015): Lebensform – Natur, Begriff und Norm. In: Rothhaar, Markus & Hähnel, Martin (Hrsg.): *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Berlin (u. a.): de Gruyter, S. 45–64.

– (2017): Das Gute, der Begriff und die Natur. In: Kertscher, Jens & Müller, Jan (Hrsg.): *Praxis und ›zweite Natur‹: Begründungsfiguren normativer Wirklichkeit in der Diskussion*. Münster: Mentis, S. 49–67.

Hoffmann, Thomas & Reuter, Michael, Hrsg. (2010): *Natürlich gut: Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*. Frankfurt am Main (u. a.): Ontos.

Hoffmeyer, Jesper (2013): Why Do We Need a Semiotic Understanding of Life? In: Henning, Brian G. & Scarfe, Adam Christian (Hrsg.): *Beyond Mechanism: Putting Life Back Into Biology*. Lanham, MD (u. a.): Lexington Books, S. 147–169.

Hogh, Philip (2017): Moral ohne Geschichte: Eine Metakritik des ethischen Naturalismus. In: Zwarg, Robert (Hrsg.): *Widerhall: Die Dialektik der Aufklärung in Amerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

– (2019): Ethischer Materialismus: Max Horkheimer und der Widerspruch in der natürlichen Normativität. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 6 (1), S. 15–42.

Holmes, Jeremy (1993): *John Bowlby and Attachment Theory*. London (u. a.): Routledge.

Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2000): *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (2001): Facetten des vorsozialen Selbst: Eine Erwiderung auf Joel Whitebook. *Psyche* 55 (8), S. 790–802.
– (2006): Die Furcht vor der Freiheit. In: Ders. (Hrsg.): *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 152–155.
– (2013): *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
– (2022): »Zweite Natur«. Untiefen eines philosophischen Schlüsselbegriffes. In: Christ, Julia & Honneth, Axel (Hrsg.): *Zweite Natur: Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, S. 19–36.
Honneth, Axel & Seel, Martin (2009): Einleitung. In: McDowell, John (Hrsg.): *Wert und Wirklichkeit: Aufsätze zur Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–29.
Horton, John & Mendus, Susan, Hrsg. (1994): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge (u. a.): Polity Press.
Howard, Ron (2010): »Let Me Briefly Indicate Why I Do Not Find This Standpoint Natural.« Einstein, General Relativity, and the Contingent A Priori. In: Domski, Mary & Dickson, Michael (Hrsg.): *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*. Chicago, IL (u. a.): Open Court, S. 333–355.
Hubbard, Ruth & Lewontin, Richard C. (1996): Pitfalls of Genetic Testing. *The New England Journal of Medicine* 334 (18), S. 1192–1194
Hucklenbroich, Peter (2008): »Normal – anders – krank«: Begriffsklärungen und theoretische Grundlagen zum Krankheitsbegriff. In: Groß, Dominik; Steinmetzer, Jan & Müller, Sabine (Hrsg.): *Normal – anders – krank? Akzeptanz, Stigmatisierung und Pathologisierung im Kontext der Medizin*. Berlin: Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, S. 3–31.
– (2013): Die wissenschaftstheoretische Struktur der medizinischen Krankheitslehre. In: Hucklenbroich, Peter & Buyx, Alena (Hrsg.): *Wissenschaftstheoretische Aspekte des Krankheitsbegriffs*. Münster: Mentis, S. 13–83.
Hull, David (1965): The Effect of Essentialism on Taxonomy – 2000 Years of Stasis. *British Journal for the Philosophy of Science* 15 (60), S. 314–326.
– (1976): Are Species Really Individuals? *Systematic Zoology* 25 (2), S. 174–191.
– (1978): A Matter of Individuality. *Philosophy of Science* 45 (3), S. 335–360.
– (1984): Can Kripke Alone Save Essentialism? A Reply to Kitts. *Systematic Zoology* 33 (1), S. 110–112.
– (1989): *The Metaphysics of Evolution*. Albany, NY: State University of New York Press.
– (1997a): Contemporary Systematic Philosophies. In: Sober, Elliott (Hrsg.): *Conceptual Issues in Evolutionary Biology: An Anthology*. 2. Aufl. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 295–330.
– (1997b): The Ideal Species – And Why We Can't Get It. In: Claridge, Michael F. (Hrsg.): *Species: The Units of Biodiversity*. London (u. a.): Chapman & Hall, S. 357–380.
– (1998a): Introduction to Part V. In: Hull, David & Ruse, Michael (Hrsg.): *The Philosophy of Biology*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 295–299.
– (1998b): Species, Subspecies, and Races. *Social Research* 65 (2), S. 351–367.
Humphreys, Christmas (2005): *A Popular Dictionary of Buddhism*. Hoboken, NJ: Taylor and Francis.
Hunt, Jennifer M. (1965): Traditional Personality Theory in the Light of Recent Evidence. *American Scientist* 53 (1), S. 80–89.

Hunter, John F. M. (1968): »Forms of Life« in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. *American Philosophical Quarterly* 5 (4), S. 233–243.

Hurka, Thomas (1993): *Perfectionism*. New York, NY (u. a.): Oxford University Press.

Hursthouse, Rosalind (1991): Virtue Theory and Abortion. *Philosophy and Public Affairs* 20 (3), S. 223–246.

– (1999): *On Virtue Ethics*. Oxford (u. a.): Oxford University Press.

– (2004): On the Grounding of the Virtues in Human Nature. In: Szaif, Jan & Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*. Berlin (u. a.): de Gruyter, S. 263–275.

– (2006): Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals. In: Welchman, Jennifer (Hrsg.): *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*. Indianapolis, IN (u. a.): Hackett Publishing, S. 136–155.

– (2012): Philippa Ruth Foot 1920–2010. In: Johnston, Ron (Hrsg.): *Biographical Memoirs of Fellows of the British Academy XI*. Oxford: Oxford University Press, S. 179–196.

– (2013): Virtue Ethics. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2013 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/.

– (2015): Menschliche Natur und aristotelische Tugendethik. In: Rothhaar, Markus & Hähnel, Martin (Hrsg.): *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Berlin (u. a.): de Gruyter, S. 13–35.

– (2018): The Grammar of Goodness in Foot's Ethical Naturalism. In: Hacker-Wright, John (Hrsg.): *Philippa Foot on Goodness and Virtue*. Cham: Palgrave Macmillan, S. 25–46.

Hüther, Gerald (2012): *Was wir sind und was wir sein könnten: Ein neurobiologischer Mutmacher*. 12. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer.

– (2013): *Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn*. 11. Aufl. Gottingen (u. a.): Vandenhoeck & Ruprecht.

Ingensiep, Hans Werner & Baranzke, Heike (2008): *Das Tier*. Stuttgart: Reclam.

Internationale Erich-Fromm-Gesellschaft, Hrsg. (1995): *Die Charaktermauer: Zur Psychoanalyse des Gesellschafts-Charakters in Ost- und Westdeutschland. Eine Pilotstudie mit Primarschullehrerinnen und -lehrern*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Irwin, Terence H. (1980): The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics. In: Rorty, Amélie Oksenberg (Hrsg.): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, CA (u. a.): University of California Press, S. 35–53.

Jaeggi, Rahel (2005): *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main (u. a.): Campus.

– (2014): *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.

– (2018): Reply to My Critics. In: Allen, Amy & Mendieta, Eduardo (Hrsg.): *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, S. 188–236.

Janich, Peter & Weingarten, Michael (1999): *Wissenschaftstheorie der Biologie: Methodische Wissenschaftstheorie und die Begründung der Wissenschaften*. München: Fink.

Jay, Martin (1976): *Dialektische Phantasie: Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950*. Frankfurt am Main: Fischer.

Jonas, Hans (1989): *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Joseph, Jay (2004): *The Gene Illusion: Genetic Research in Psychiatry and Psychology Under the Microscope*. New York, NY: Algora.

Judson, Lindsay (2005): Aristotelian Teleology. In: Sedley, David (Hrsg.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXIX (Winter 2005)*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 341–366.

Kagan, Shelly (1998): *Normative Ethics*. Boulder, CO: Westview Press.

Kahn, Charles H. (1985): The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology. In: Gotthelf, Allan (Hrsg.): *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies*. Pittsburgh, PA (u. a.): Methesis (u. a.), S. 183–205.

Kallhoff, Angela (2002): *Prinzipien der Pflanzenethik: Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*. Frankfurt am Main (u. a.): Campus.

– (2010): *Ethischer Naturalismus nach Aristoteles*. Paderborn: Mentis.

Kamtekar, Rachana (2004): Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character. *Ethics* 114 (3), S. 458–491.

Kandel, Eric R. (1999): Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited. *The American Journal of Psychiatry* 156 (4), S. 505–524.

– (2001): Psychotherapy and the Single Synapse: The Impact of Psychiatric Thought on Neurobiological Research. *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences* 13 (2), S. 290–300.

Kaplan, Jonathan (2006): Misinformation, Misrepresentation, and Misuse of Human Behavioral Genetics Research. *Law and Contemporary Problems* 69 (1/2), S. 47–80.

Karbowski, Joseph (2012): Slaves, Women, and Aristotle's Natural Teleology. *Ancient Philosophy* 32 (2), S. 323–350.

– (2014): Aristotle on the Deliberative Abilities of Women. *Apeiron* 47 (4), S. 435–460.

– (2019): Political Animals and Human Nature in Aristotle's *Politics*. In: Keil Geert; Kreft, Nora (Hrsg.): *Aristotle's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 221–237.

Kegel, Bernhard (2009): *Epigenetik: Wie Erfahrungen vererbt werden*. 2. Aufl. Köln: DuMont.

Keil, Geert (2017): Metaphysischer, szientifischer, analytischer und Aristotelischer Naturalismus. In: Hähnel, Martin (Hrsg.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: Metzler, S. 42–66.

Keller, Evelyn Fox (2000): *The Century of the Gene*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press.

– (2010): *The Mirage of a Space Between Nature and Nurture*. Durham, NC (u. a.): Duke University Press.

Kenrick, Douglas T. & Funder, David C. (1988): Profiting From Controversy: Lessons From the Person-Situation Debate. *American Psychologist* 43 (1), S. 23–34.

Kern, Andrea (2018): Human Life and Self-Consciousness: The Idea of ›Our‹ Form of Life in Hegel and Wittgenstein. In: Martin, Christian (Hrsg.): *Language, Form(s) of Life, and Logic: Investigations After Wittgenstein*. Berlin (u. a.): de Gruyter, S. 93–112.

Kern, Andrea & Kietzmann, Christian, Hrsg. (2017): *Selbstbewusstes Leben: Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*. Berlin: Suhrkamp.

Kertscher, Jens (2017): Wie natürlich ist praktische Vernunft? Zur neoaristotelischen Naturalisierungsstrategie. In: Kertscher, Jens & Müller, Jan (Hrsg.): *Praxis und ›zweite Natur‹: Begründungsfiguren normativer Wirklichkeit in der Diskussion*. Münster: Mentis, S. 105–118.

Khurana, Thomas (2017): *Das Leben der Freiheit: Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Berlin: Suhrkamp.

Kihlstrom, John F. (2010): The Psychological Unconscious. In: John, Oliver P.; Robins, Richard W. & Pervin, Lawrence A. (Hrsg.): *Handbook of Personality: Theory and Research*. 3. Aufl. New York, NY: Guilford Press, S. 583–602.

Kirk, David L. (1998): *Volvox: Molecular-Genetic Origins of Multicellularity and Cellular Differentiation*. Cambridge: Cambridge University Press.

– (2003): Seeking the Ultimate and Proximate Causes of *Volvox* Multicellularity and Cellular Differentiation. *Integrative and Comparative Biology* 43 (2), S. 247–253.

Kitcher, Philip (2001): How (and How Not) to Resist Genetic Determinism. In: Singh, Rama S.; Krimbas, Costas B.; Paul, Diane B. & Beatty, John (Hrsg.): *Thinking About Evolution: Historical, Philosophical and Political Perspectives. Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 396–414.

Klein, Melanie (1984a): Observations on the Behaviour of Young Infants. In: Dies. (Hrsg.): *Envy and Gratitude, and Other Works, 1946–1963*. 2. Aufl. New York, NY: Free Press, S. 94–121.

– (1984b): The Origins of Transference. In: Dies. (Hrsg.): *Envy and Gratitude, and Other Works, 1946–1963*. 2. Aufl. New York, NY: Free Press, S. 48–56.

Kline, Paul (1981): *Fact and Fantasy in Freudian Theory*. 2. Aufl. London (u. a.): Methuen.

Knight, Kelvin (2005): Aristotelianism Versus Communitarianism. *Analyse & Kritik* 27 (2), S. 259–273.

– (2007): *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics From Aristotle to MacIntyre*. Cambridge (u. a.): Polity Press.

Knopik, Valerie S.; Neiderhiser, Jenae M.; DeFries, John C. & Plomin, Robert (2017): *Behavioral Genetics*. 7. Aufl. New York, NY: Worth Publishers.

Korsgaard, Christine M. (1996): The Origin of Value and the Scope of Obligation. In: O'Neill, Onora (Hrsg.): *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 131–166.

– (2008): *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.

– (2009): *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.

– (2011): Natural Goodness, Rightness, and the Intersubjectivity of Reason: Reply to Arroyo, Cummiskey, Morland, and Bird-Pollan. *Metaphilosophy* 42 (4), S. 381–394.

– (2018): *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press.

– (2019): Constitutivism and the Virtues. *Philosophical Explorations* 22 (2), S. 98–116.

– (2020): The Origin of the Good and Our Animal Nature. *The Journal of Ethical Reflections* 1 (2), S. 7–28.

Krauß, Veiko (2014): *Gene, Zufall, Selektion: Populäre Vorstellungen zur Evolution und der Stand des Wissens*. Berlin (u. a.): Springer Spektrum.

Krausz, Michael (1984): Relativism and Foundationalism: Some Distinctions and Strategies. *The Monist* 67 (3), S. 395–404.

Kraut, Richard (1989): *Aristotle on the Human Good*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

– (1994): Desire and the Human Good. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 68 (2), S. 39–54.

– (2007): *What Is Good and Why: The Ethics of Well-Being*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press.

– (2018): *The Quality of Life: Aristotle Revised*. Oxford: Oxford University Press.

Kripke, Saul (1980): *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kristjánsson, Kristján (2008): An Aristotelian Critique of Situationism. *Philosophy* 83 (323), S. 55–76.

Kröber, Günter (1972): Möglichkeit. In: Klaus, Georg & Buhr, Manfred (Hrsg.): *Philosophisches Wörterbuch. Bd. 2: Konflikt bis Zyklentheorie*. 8. Aufl. Berlin: das europäische Buch, S. 739–744.

Kronfeldner, Maria E. (2009): Genetic Determinism and the Innate-Acquired Distinction in Medicine. *Medicine Studies* 1 (2), S. 167–181.

Kullmann, Wolfgang (1979): *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie: Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker*. Heidelberg: Winter.

– (1988): Der wissenschaftliche Charakter der Biologie des Aristoteles: Eine Überprüfung. In: Claussen, Regina & Daube-Schakat, Roland (Hrsg.): *Gedankenzeichen: Festschrift für Klaus Oehler zum 60. Geburtstag*. Tübingen: Stauffenburg, S. 13–21.

– (1997): Die Voraussetzungen für das Studium der Biologie nach Aristoteles. In: Kullmann, Wolfgang & Föllinger, Sabine (Hrsg.): *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*. Stuttgart: Steiner, S. 43–62.

– (1998): *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*. Stuttgart: Steiner.

– (2007): Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 17.1: Zoologische Schriften II*. Berlin: Akademie Verlag, S. 129–222.

Kupfersmid, Joel (2012): The Oedipus Complex: It Made No Sense Then, It Makes No Sense Now. In: Holowchak, Mark Andrew (Hrsg.): *Radical Claims in Freudian Psychoanalysis: Point/Counterpoint*. Lanham, MD (u. a.): Aronson, S. 27–40.

Laland, Kevin N.; Odling-Smee, John & Feldman, Marcus W. (2000): Niche Construction, Biological Evolution, and Cultural Change. *Behavioral and Brain Sciences* 23 (1), S. 131–146.

Laland, Kevin N.; Odling-Smee, John; Hoppitt, William & Uller, Tobias (2013): More on How and Why: Cause and Effect in Biology Revisited. *Biology & Philosophy* 28 (5), S. 719–745.

Laland, Kevin N.; Uller, Tobias; Feldman, Marcus W.; Sterelny, Kim; Müller, Gerd B.; Moczek, Armin; Jablonka, Eva & Odling-Smee, John (2015): The Extended Evolutionary Synthesis: Its Structure, Assumptions and Predictions. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 282 (1813).

Lämmle, Micaela & Lodemann, Jürgen (1980): Erich Fromm, geboren am 23. März 1900, gestorben am 18. März 1980: Die Kranken sind die Gesündesten. Ein Interview, geführt kurz vor seinem Tode. *Die Zeit* 21.03.1980, S. 50–52.

LaPorte, Joseph (2004): *Natural Kinds and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lapsley, Daniel K. & Stey, Paul C. (2012): Id, Ego, and Superego. In: Ramachandran, Vilayanur S. (Hrsg.): *Encyclopedia of Human Behavior*. 2. Aufl. London: Academic Press, S. 393–399.

Larcher, Walter (1987): Streß bei Pflanzen. *Naturwissenschaften* 74 (4), S. 158–167.

Larrain, Jorge (1991): Base and Superstructure. In: Bottomore, Tom (Hrsg.): *A Dictionary of Marxist Thought*. 2. Aufl. Oxford: Blackwell, S. 45–48.

Lecointre, Guillaume & Le Guyader, Hervé (2006): *Biosystematik*. Berlin (u. a.): Springer.

Lee, Michael S. Y. (2003): Species Concepts and Species Reality: Salvaging a Linnaean Rank. *Journal of Evolutionary Biology* 16 (2), S. 179–188.

Lee, Phyllis C. & Moss, Cynthia J. (1995): Statural Growth in Known-Age African Elephants (*Loxodonta Africana*). *Journal of Zoology* 236 (1), S. 29–41.

Leist, Anton (2010): Wie moralisch ist unsere menschliche Natur? Naturalismus bei Foot und Hursthouse. In: Hoffmann, Thomas & Reuter, Michael (Hrsg.): *Natürlich gut: Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*. Frankfurt am Main (u. a.): Ontos, S. 121–148.

Lemos, John (2007): Foot and Aristotle on Virtues and Flourishing. *Philosophia* 35 (1), S. 43–62.

Lenger, Alexander; Schneickert, Christian & Schumacher, Florian (2013): Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. In: Dies. (Hrsg.): *Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus: Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, S. 13–41.

Lenin, Wladimir Iljitsch (1902): Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung. In: Marx-Engels-Lenin-Stalin-Institut beim Zentralkomitee der SED (Hrsg.): *Lenin Werke. Bd. 5*. Berlin: Dietz, 1955, S. 355–549.

Lenman, James (2014): Moral Naturalism. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2014 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/naturalism-moral/.

Lennox, James G. (1987): Kinds, Forms of Kinds and the More and the Less in Aristotle's Biology. In: Gotthelf, Allan & Lennox, James G. (Hrsg.): *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 339–359.

– (2019): Is Reason Natural? Aristotle's Zoology of Rational Animals. In: Keil, Geert & Kreft, Nora (Hrsg.): *Aristotle's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 99–117.

Lenz, Michael (2012): *Anlage-Umwelt-Diskurs: Historie, Systematik und erziehungswissenschaftliche Relevanz*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

Leopold, David (2007): *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lerner, Richard M. (2002): *Concepts and Theories of Human Development*. Mahwah, NJ (u. a.): Erlbaum.

Leunissen, Mariska (2010): *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Levins, Richard & Lewontin, Richard C. (1985a): Conclusion: Dialectics. In: Dies. (Hrsg.): *The Dialectical Biologist*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press, S. 267–288.

– (1985b): Introduction. In: Dies. (Hrsg.): *The Dialectical Biologist*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press, S. 1–5.

– Hrsg. (1985c): *The Dialectical Biologist*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press.

Lewens, Tim (2004): *Organisms and Artifacts: Design in Nature and Elsewhere*. Cambridge, MA: MIT Press.

– (2012): Species, Essence and Explanation. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 43 (4), S. 751–757.

– (2020): Species Natures: A Critique of Neo-Aristotelian Ethics. *The Philosophical Quarterly* 70 (280), S. 480–501.

Lewontin, Richard C. (1970): The Units of Selection. *Annual Review of Ecology and Systematics* 1 (1), S. 1–18.

– (1978): Adaptation. *Scientific American* 239 (3), S. 212–230.

– (1985a): The Analysis of Variance and the Analysis of Causes. In: Levins, Richard & Lewontin, Richard C. (Hrsg.): *The Dialectical Biologist*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press, S. 109–122.

– (1985b): The Organism as the Subject and Object of Evolution. In: Levins, Richard & Lewontin, Richard C. (Hrsg.): *The Dialectical Biologist*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press, S. 85–106.

– (2000): Foreword. In: Oyama, Susan (Hrsg.): *The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution*. 2. Aufl. Durham, NC: Duke University Press, S. vii–xv.

– (2002): *Die Dreifachhelix: Gen, Organismus und Umwelt*. Berlin (u. a.): Springer.

Lewontin, Richard C. (2007): The Dream of the Human Genome. In: Lewontin, Richard C. & Levins, Richard (Hrsg.): *Biology Under the Influence: Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. New York, NY: Monthly Review Press, S. 235–265.

Lewontin, Richard C. & Levins, Richard (1976): The Problem of Lysenkoism. In: Rose, Hilary & Rose, Steven (Hrsg.): *The Radicalisation of Science: Ideology of/in the Natural Sciences*. London: MacMillan, S. 32–64.

– Hrsg. (2007): *Biology Under the Influence: Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. New York, NY: Monthly Review Press.

Lewontin, Richard C.; Rose, Steven & Kamin, Leon J. (1988): *Die Gene sind es nicht. . . Biologie, Ideologie und menschliche Natur*. München (u. a.): Psychologie-Verlags-Union.

Lichtenthaler, Hartmut K., Hrsg. (1988): *Applications of Chlorophyll Fluorescence in Photosynthesis Research, Stress Physiology, Hydrobiology and Remote Sensing*. Dordrecht (u. a.): Kluwer.

– (1996): Vegetation Stress: An Introduction to the Stress Concept in Plants. *Journal of Plant Physiology* 148 (1–2), S. 4–14.

Liebsch, Burkhard (2004): Lebensform/Lebenskunst. In: Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 2: H–O*. Stuttgart: Metzler, S. 1404–1416.

Lindner, Urs (2013): *Marx und die Philosophie: Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*. Stuttgart: Schmetterling-Verlag.

Loeb, Don (1995): Full-Information Theories of Individual Good. *Social Theory and Practice* 21 (1), S. 1–30.

Lott, Micah (2002): Reasonably Traditional: Self-Contradiction and Self-Reference in Alasdair MacIntyre's Account of Tradition-Based Rationality. *Journal of Religious Ethics* 30 (3), S. 315–339.

– (2012a): Have Elephant Seals Refuted Aristotle? Nature, Function, and Moral Goodness. *Journal of Moral Philosophy* 9 (3), S. 353–375.

– (2012b): Moral Virtue as Knowledge of Human Form. *Social Theory and Practice* 38 (3), S. 407–431.

– (2014): Why Be a Good Human Being? Natural Goodness, Reason, and the Authority of Human Nature. *Philosophia* 42 (3), S. 761–777.

– (2015): Justice, Function, and Human Form. In: Rothhaar, Markus & Hähnel, Martin (Hrsg.): *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Berlin (u. a.): de Gruyter, S. 75–91.

– (2017): Aristotelischer Naturalismus und Autonomie der Ethik. In: Hähnel, Martin (Hrsg.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: Metzler, S. 107–119.

Lott, Micah & Groll, Daniel (2015): Is There a Role for ›Human Nature‹ in Debates About Human Enhancement? *Philosophy* 90 (4), S. 623–651.

Louden, Robert B. (2002): *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York, NY (u. a.): Oxford University Press.

Loux, Michael J. & Crisp, Thomas M. (2017): *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. 4. Aufl. New York, NY: Routledge.

Lukas, Mark (2010): Desire Satisfactionism and the Problem of Irrelevant Desires. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 4 (2), S. 1–25.

– (2013): Desire Theories of the Good. In: LaFollette, Hugh (Hrsg.): *The International Encyclopedia of Ethics. Vol. III: D–Fal*. Malden, MA (u. a.): Wiley-Blackwell, S. 1316–1323.

Lukes, Steven (1985): *Marxism and Morality*. Oxford: Clarendon Press.

Lutz, Christopher Stephen (2009): *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism and Philosophy*. Lanham, MD (u. a.): Lexington Books.

Luxemburg, Rosa (1906): Massenstreik, Partei und Gewerkschaften. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Rosa Luxemburg Gesammelte Werke. Bd. 2: 1906–1911*. Berlin: Dietz, 1986, S. 93–170.

Luyten, Patrick; Mayes, Linda C.; Fonagy, Peter; Target, Mary & Blatt, Sidney J. (2015): Theoretical and Empirical Foundations of Contemporary Psychodynamic Approaches. In: Dies. (Hrsg.): *Handbook of Psychodynamic Approaches to Psychopathology*. New York, NY (u. a.): The Guilford Press, S. 3–26.

Luyten, Patrick; Mayes, Linda C.; Target, Mary & Fonagy, Peter (2012): Developmental Research. In: Gabbard, Glen O.; Litowitz, Bonnie E. & Williams, Paul (Hrsg.): *Textbook of Psychoanalysis*. 2. Aufl. Washington, DC (u. a.): American Psychiatric Publishing, S. 423–459.

Maccoby, Michael & McLaughlin, Neil (2019): Sociopsychoanalysis and Radical Humanismus: A Fromm-Bourdieu Synthesis. *Fromm Forum (Special Issue)* 23, S. 45–57.

MacIntyre, Alasdair (1958): *The Unconscious: A Conceptual Analysis*. London (u. a.): Routledge & Kegan Paul (u. a.).

– (1981): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

– (1982): Intelligibility, Goods, and Rules. *The Journal of Philosophy* 79 (11), S. 663–665.

– (1985): Relativism, Power and Philosophy. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59 (1), S. 5–22.

– (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

– (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. London: Duckworth.

– (1991): I'm Not a Communitarian, but... *The Responsive Community* 1 (3), S. 91–92.

– (1994): A Partial Response to My Critics. In: Horton, John & Mendus, Susan (Hrsg.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge (u. a.): Polity Press, S. 283–304.

– (1995): *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

– (1998a): An Interview With Giovanna Borradori. In: Knight, Kelvin (Hrsg.): *The MacIntyre Reader*. Cambridge: Polity Press, S. 255–266.

– (1998b): Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods. In: Knight, Kelvin (Hrsg.): *The MacIntyre Reader*. Cambridge: Polity Press, S. 136–152.

– (1998c): Politics, Philosophy and the Common Good. In: Knight, Kelvin (Hrsg.): *The MacIntyre Reader*. Cambridge: Polity Press, S. 235–252.

– (1998d): Practical Rationalities as Forms of Social Structure. In: Knight, Kelvin (Hrsg.): *The MacIntyre Reader*. Cambridge: Polity Press, S. 120–135.

– (1998e): Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority. In: Knight, Kelvin (Hrsg.): *The MacIntyre Reader*. Cambridge: Polity Press, S. 53–68.

– (1999): *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago, IL (u. a.): Open Court.

– (2002): Alasdair MacIntyre on Education: In Dialogue With Joseph Dunne. *Journal of Philosophy of Education* 36 (1), S. 1–19.

MacIntyre, Alasdair (2006a): Epistemological Crisis, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science. In: Ders. (Hrsg.): *The Tasks of Philosophy: Selected Essays. Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 3–23.
– (2006b): First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues. In: Ders. (Hrsg.): *The Tasks of Philosophy: Selected Essays. Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 143–178.
– (2011): Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be. In: Blackledge, Paul & Knight, Kelvin (Hrsg.): *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, S. 307–334.
– (2016): *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
Magid, Barry & Shane, Estelle (2017): Relational Self Psychology. *Psychoanalysis, Self and Context* 12 (1), S. 3–19.
Marcuse, Herbert (1955): Triebstruktur und Gesellschaft: Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. In: MS 5.
– (1956): Erwiderung an Erich Fromm. In: MNS 3, S. 171–177.
– (1961): Das Problem des sozialen Wandels in der technologischen Gesellschaft. In: MNS 1, S. 37–66.
Mares, Edwin D. (2011): *A Priori*. Durham: Acumen.
Martin, Christian (2011): Zur Logik des Lebensbegriffs. In: Dabrock, Peter (Hrsg.): *Was ist Leben – im Zeitalter seiner technischen Machbarkeit? Beiträge zur Ethik der Synthetischen Biologie*. Freiburg im Breisgau (u. a.): Alber, S. 117–146.
Marx, Karl (1844a): Zur Judenfrage. In: MEW 1, S. 347–377.
– (1844b): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW 1, S. 378–391.
– (1844c): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW 40, S. 465–588.
– (1845): Thesen über Feuerbach. In: MEW 3, S. 5–7.
– (1849): Lohnarbeit und Kapital. In: MEW 6, S. 397–423.
– (1857): Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MEW 13, S. 613–642.
– (1859): Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MEW 13, S. 3–160.
– (1862–63): Theorien über den Mehrwert, Kapitel 19–24. In: MEW 26.3, S. 7–442.
– (1868): Marx an Ludwig Kugelmann, 11. Juli 1868. In: MEW 32, S. 552–554.
– (1871): Marx an Ludwig Kugelmann, 17. April 1871. In: MEW 33, S. 209.
– (1879–80): Randglossen zu Adolph Wagners »Lehrbuch der politischen Ökonomie«. In: MEW 19, S. 355–383.
– (1890): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Buch: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: MEW 23.
– (1894): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Drittes Buch: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. Erster Teil. In: MEW 25.
Marx, Karl & Engels, Friedrich (1844–46): Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: MEW 2, S. 1–223.
– (1845–46): Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW 3, S. 9–530.

Masling, Joseph M. (2002): Anal Character. In: Erwin, Edward (Hrsg.): *The Freud Encyclopedia: Theory, Therapy, and Culture*. London (u. a.): Routledge, S. 18–19.

Matthen, Mohan (2001): The Holistic Presuppositions of Aristotle's Cosmology. In: Sedley, David (Hrsg.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XX (Summer Edition)*. Oxford (u. a.): Clarendon Press, S. 171–199.

Matthiessen, Hannes Ole (2017): Erkennen und Handeln: John McDowells Naturalismus der zweiten Natur. In: Hähnel, Martin (Hrsg.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: Metzler, S. 144–153.

Maynard Smith, John (2000): The Concept of Information in Biology. *Philosophy of Science* 67 (2), S. 177–194.

Mayr, Ernst (1942): *Systematics and the Origin of Species: From the Viewpoint of a Zoologist*. New York, NY: Columbia University Press.

– (1963): *Animal Species and Evolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

– (1975): *Grundlagen der zoologischen Systematik*. Hamburg (u. a.): Parey.

– (1976): Is the Species a Class or an Individual? *Systematic Zoology* 25 (192).

– (1991): *Eine neue Philosophie der Biologie*. München (u. a.): Piper.

– (1992): Species Concepts and Their Application. In: Ereshefsky, Marc (Hrsg.): *The Units of Evolution: Essays on the Nature of Species*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 15–25.

– (1997): Roots of Dialectical Materialism. In: Kolchinsky, Eduard I. (Hrsg.): *Na Perelome: Sovetskaia Biologiia v 20–30'kh Godakh*. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskii Filial Instituta Istorii Estestvoznaniia i Tekhniki RAN, S. 12–17.

– (1998): *Das ist Biologie: Die Wissenschaft des Lebens*. Heidelberg (u. a.): Springer Spektrum.

McAdam, Brian M. (2011): *Narrative, Truth, and Relativism in the Ethics of Alasdair MacIntyre (Dissertation)*. Washington, DC: The Catholic University of America. URL: https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/etd%5C%3A98/datastream/PDF/view (letzter Zugriff am 24.05.2021).

McCarthy, George E. (1986): German Social Ethics and the Return to Greek Philosophy: Marx and Aristotle. *Studies in Soviet Thought* 31 (1), S. 1–24.

– Hrsg. (1992): *Marx and Aristotle: Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*. Savage, MD: Rowman & Littlefield.

McCraw, Benjamin W. (2019): Naturalistic Fallacy. In: Arp, Robert; Barbone, Steven & Bruce, Michael (Hrsg.): *Bad Arguments: 100 of the Most Important Fallacies in Western Philosophy*. Oxford: Wiley Blackwell, S. 193–195.

McDowell, John (1980): The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics. In: Rorty, Amélie Oksenberg (Hrsg.): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, CA (u. a.): University of California Press, S. 359–376.

– (1995): Two Sorts of Naturalism. In: Hursthouse, Rosalind; Lawrence, Gavin & Quinn, Warren (Hrsg.): *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory: Essays in Honour of Philippa Foot*. Oxford: Clarendon Press (u. a.), S. 149–179.

– (1998): Some Issues in Aristotle's Moral Psychology. In: Everson, Stephen (Hrsg.): *Ethics*. Cambridge (u. a.): Cambridge University Press, S. 107–128.

– (2000): Responses. In: Willaschek, Marcus (Hrsg.): *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*. Münster: Lit, S. 91–114.

– (2001): *Geist und Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

– (2009): Zwei Arten des Naturalismus. In: Ders. (Hrsg.): *Wert und Wirklichkeit: Aufsätze zur Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 30–73.

McLaughlin, Neil (1998): How to Become a Forgotten Intellectual: Intellectual Movements and the Rise and Fall of Erich Fromm. *Sociological Forum* 13 (2), S. 215–246.

– (1999): Origin Myths in the Social Sciences: Fromm, the Frankfurt School and the Emergence of Critical Theory. *The Canadian Journal of Sociology* 24 (1), S. 109–139.

– (2000): Revision From the Margins: Fromm's Contributions to Psychoanalysis. *International Forum of Psychoanalysis* 9 (3–4), S. 241–247.

– (2001): Optimal Marginality: Innovation and Orthodoxy in Fromm's Revision of Psychoanalysis. *The Sociological Quarterly* 42 (2), S. 271–288.

– (2017): The Fromm-Marcuse Debate and the Future of Critical Theory. In: Thompson, Michael J. (Hrsg.): *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. New York, NY: Palgrave Macmillan, S. 481–501.

McLaughlin, Peter (1989): *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier.

– (2001): *What Functions Explain: Functional Explanation and Self-Reproducing Systems*. Cambridge (u. a.): Cambridge University Press.

McMahan, Jeff (1996): Cognitive Disability, Misfortune, and Justice. *Philosophy & Public Affairs* 25 (1), S. 3–35.

Meder, Angela (1993): *Gorillas: Ökologie und Verhalten*. Berlin (u. a.): Springer.

Meikle, Scott (1985): *Essentialism in the Thought of Karl Marx*. London: Duckworth.

Meloni, Maurizio (2016): *Political Biology: Science and Social Values in Human Heredity From Eugenics to Epigenetics*. London: Palgrave Macmillan.

Merriam, Garett (2009): Rehabilitating Aristotle: A Virtue Ethics Approach to Disability and Human Flourishing. In: Ralston, Christopher & Ho, Justin (Hrsg.): *Philosophical Reflections on Disability*. Dordrecht (u. a.): Springer, S. 133–151.

Mertens, Wolfgang (1988): Einige Anmerkungen zur gegenwärtigen Situation der Psychoanalyse in Theorie, Forschung und Praxis. In: Klußmann, Rudolf; Mertens, Wolfgang & Schwarz, Frank (Hrsg.): *Aktuelle Themen der Psychoanalyse*. Berlin (u. a.): Springer, S. 1–25.

– (2008): *Psychoanalyse: Geschichte und Methoden*. München: Beck.

Mesch, Walter (2002): katêgoria/katêgorein. In: Horn, Christoph & Rapp, Christof (Hrsg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München: Beck, S. 234–235.

Meyer, Axel (2015): *Adams Apfel und Evas Erbe: Wie die Gene unser Leben bestimmen und warum Frauen anders sind als Männer*. 2. Aufl. München: Bertelsmann.

Meyer, Lia M. N.; Bomfim, Gilberto C. & El-Hani, Charbel N. (2013): How to Understand the Gene in the Twenty-First Century? *Science & Education* 22 (2), S. 345–374.

Meyer-Palmedo, Ingeborg & Fichtner, Gerhard (1999): *Freud-Bibliographie mit Werkkonkordanz*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer.

Millgram, Elijah (2009): Life and Action. *Analysis* 69 (3), S. 557–564.

Millikan, Ruth Garrett (1984): *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press.

– (1989a): An Ambiguity in the Notion »Function«. *Biology & Philosophy* 4 (2), S. 172–176.

– (1989b): In Defense of Proper Functions. *Philosophy of Science* 56 (2), S. 288–302.

Millum, Joseph (2009): Natural Goodness and Natural Evil. *Ratio* 19 (2), S. 199–213.

Minelli, Alessandro (1994): *Biological Systematics: The State of the Art*. London (u. a.): Chapman & Hall.

Mischel, Walter (1968): *Personality and Assessment*. New York, NY (u. a.): Wiley.

Mitchell, Stephen A. (1988): *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press.

– (1997): *Influence and Autonomy in Psychoanalysis*. Hillsdale, NJ (u. a.): Analytic Press.

– (2000): *Relationality: From Attachment to Intersubjectivity*. Hillsdale, NJ (u. a.): Analytic Press.

Mitchell, Stephen A. & Black, Margaret J. (1995): *Freud and Beyond: A History of Modern Psychoanalytic Thought*. New York, NY: Basic Books.

Modell, Arnold H. (1984): *Psychoanalysis in a New Context*. New York, NY: International University Press.

Montenarh, Mathias (2007): Replikation und Gentechnik. In: Löffler, Georg; Petrides, Petro E. & Heinrich, Peter C. (Hrsg.): *Biochemie und Pathobiochemie*. 8. Aufl. Berlin (u. a.): Springer, S. 219–253.

Moore, David S. (2003): *The Dependent Gene: The Fallacy of »Nature vs. Nurture«*. New York, NY: Holt.

– (2006): A Very Little Bit of Knowledge: Re-Evaluating the Meaning of the Heritability of IQ. *Human Development* 49 (6), S. 347–353.

– (2013): Current Thinking About Nature and Nurture. In: Kampourakis, Kostas (Hrsg.): *The Philosophy of Biology: A Companion for Educators*. Dordrecht (u. a.): Springer, S. 629–652.

– (2015): *The Developing Genome: An Introduction to Behavioral Epigenetics*. Oxford (u. a.): Oxford University Press.

– (2016): The Developmental Systems Approach and the Analysis of Behavior. *The Behavior Analyst* 39 (2), S. 243–258.

Moore, George Edward (1903): *Principia Ethica*. Cambridge: University Press.

– (1993): *Principia Ethica: Revised Edition. With the Preface to the Second Edition and Other Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.

– (1996): *Principia Ethica*. Stuttgart: Reclam.

Moosavi, Parisa (2018): Neo-Aristotelian Naturalism and the Evolutionary Objection: Rethinking the Relevance of Empirical Science. In: Hacker-Wright, John (Hrsg.): *Philippa Foot on Goodness and Virtue*. Cham: Palgrave Macmillan, S. 277–307.

– (2019a): From Biological Function to Natural Goodness. *Philosophers' Imprint* 19 (51), S. 1–20.

– (2019b): *From Function to Flourishing: Neo-Aristotelian Ethics and the Science of Life (Dissertation)*. Toronto: University of Toronto. URL: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/97578/3/Moosavi_Tabatabaei_Seyedeh_Parisa_201911_PhD_thesis.pdf (letzter Zugriff am 24.05.2021).

Morange, Michel (2009): The Central Dogma of Molecular Biology. *Resonance* 14 (3), S. 236–247.

Mosa, Kareem A.; Ismail, Ahmed & Helmy, Mohamed (2017): *Plant Stress Tolerance: An Integrated Omics Approach*. Cham: Springer.

Moss, Jessica (2014): Was Aristotle a Humean? A Partisan Guide to the Debate. In: Polansky, Ronald (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 221–224.

Mulhall, Stephen & Swift, Adam (1996): *Liberals and Communitarians*. 2. Aufl. Oxford: Blackwell.

Müller, Anselm Winfried (1998): *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens*. Stuttgart (u. a.): Kohlhammer.

– (2014): G. E. M. Anscombe: Entdeckung einer philosophischen Entdeckerin. In: Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (Hrsg.): *Aufsätze*. Berlin: Suhrkamp, S. 359–368.

Müller, Jan (2015): Natural Goodness and the Political Form of Human Life. *Filozofija I Društvo* 26 (3), S. 565–592.

– (2017a): Kritische Theorie und Aristotelischer Naturalismus. In: Hähnel, Martin (Hrsg.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: Metzler, S. 296–313.

– (2017b): »Zweite Natur« und »moderne Lebensform«. In: Kertscher, Jens & Müller, Jan (Hrsg.): *Praxis und ›zweite Natur‹: Begründungsfiguren normativer Wirklichkeit in der Diskussion*. Münster: Mentis, S. 151–164.

Müller, Jörn (2016): Natur, Funktion und Moral: Die Verschränkung von Deskriptivität und Normativität im *physis*-Begriff bei Aristoteles. In: Fuchs, Marko J. & Wienmeister, Annett (Hrsg.): *Funktion und Normativität bei Darwin und Aristoteles*. Bamberg: University of Bamberg Press, S. 21–63.

Müller, Werner; Frings, Stephan & Möhrlen, Frank (2015): *Tier- und Humanphysiologie: Eine Einführung*. Berlin (u. a.): Springer Spektrum.

Müller, Werner & Hassel, Monika (2018): *Entwicklungs- und Reproduktionsbiologie des Menschen und bedeutender Modellorganismen*. 6. Aufl. Berlin: Springer Spektrum.

Nasser, Alan G. (1975): Marx's Ethical Anthropology. *Philosophy and Phenomenological Research* 35 (4), S. 484–500.

Neander, Karen (1991a): Functions as Selected Effects: The Conceptual Analyst's Defense. *Philosophy of Science* 58 (2), S. 168–184.

– (1991b): The Teleological Notion of ›Function‹. *Australasian Journal of Philosophy* 69 (4), S. 454–468.

Nelson, Mark T. (2019): Is/Ought Fallacy. In: Arp, Robert; Barbone, Steven & Bruce, Michael (Hrsg.): *Bad Arguments: 100 of the Most Important Fallacies in Western Philosophy*. Oxford: Wiley Blackwell, S. 360–363.

Neuhouser, Frederick (2018): The Normativity of Forms of Life. In: Allen, Amy & Mendieta, Eduardo (Hrsg.): *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, S. 59–75.

Neumann-Held, Eva M. (2001): Let's Talk About Genes: The Process Molecular Gene Concept and Its Context. In: Griffiths, Paul E.; Gray, Russell D. & Oyama, Susan (Hrsg.): *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 69–84.

– (2002): Can We Find Human Nature in the Human Genome. In: Grunwald, Armin; Gutmann, Mathias & Neumann-Held, Eva M. (Hrsg.): *On Human Nature: Anthropological, Biological, and Philosophical Foundations*. Berlin (u. a.): Springer, S. 141–162.

Neyer, Franz J. & Asendorpf, Jens B. (2018): *Psychologie der Persönlichkeit*. 6. Aufl. Berlin (u. a.): Springer.

Nicholas, Jeffery (2012): *Reason, Tradition and the Good: MacIntyre's Tradition-Constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory*. Notre Dame, ID: University of Notre Dame Press.

Nickel, Bernhard (2016): *Between Logic and the World: An Integrated Theory of Generics*. Oxford: Oxford University Press.

Nida-Rümelin, Julian (2005): Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche. In: Ders. (Hrsg.): *Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. 2. Aufl. Stuttgart: Kröner, S. 2–87.

– (2009): *Philosophie und Lebensform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Noble, Denis (2008): *The Music of Life: Biology Beyond Genes*. Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum, Martha Craven (1985): Interpretative Essays. In: Dies. (Hrsg.): *Aristotle's De Motu Animalium: Text With Translation, Commentary, and Interpretative Essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press, S. 57–269.

– (1992): Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory* 20 (2), S. 202–246.
– (1995): Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics. In: Altham, James E. & Harrison, Ross (Hrsg.): *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 86–131.
– (1999a): Der aristotelische Sozialdemokratismus. In: Pauer-Studer, Herlinde (Hrsg.): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 24–85.
– (1999b): Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen. In: Pauer-Studer, Herlinde (Hrsg.): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 176–226.
– (1999c): Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz. In: Pauer-Studer, Herlinde (Hrsg.): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 227–264.
– (1999d): Virtue Ethics: A Misleading Category? *The Journal of Ethics* 3 (3), S. 163–201.
– (2001): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Revised Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
– (2003): Langfristige Fürsorge und soziale Gerechtigkeit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2), S. 179–198.
– (2006): *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
– (2010): *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Berlin: Suhrkamp.

O'Shea, James R. (2013): Kant and Dennett on the Epistemic Status of Teleological Principles. In: O'Rourke, Fran (Hrsg.): *Human Destinies: Philosophical Essays in Memory of Gerald Hanratty*. Notre Dame, ID: University of Notre Dame Press, S. 252–270.

Odenbaugh, Jay (2017): Nothing in Ethics Makes Sense Except in the Light of Evolution? Natural Goodness, Normativity, and Naturalism. *Synthese* 194 (4), S. 1031–1055.

Odling-Smee, John; Laland, Kevin N. & Feldman, Marcus W. (2003): *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*. Princeton, NJ (u. a.): Princeton University Press.

Oftedal, Gry (2005): Heritability and Genetic Causation. *Philosophy of Science* 72 (5), S. 699–709.

Okasha, Samir (2002): Darwinian Metaphysics: Species and the Question of Essentialism. *Synthese* 131 (2), S. 191–213.
– (2019): *Philosophy of Biology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Olds, David D. (2012): Psychoanalysis and the Neurosciences. In: Gabbard, Glen O.; Litowitz, Bonnie E. & Williams, Paul (Hrsg.): *Textbook of Psychoanalysis*. 2. Aufl. Washington, DC (u. a.): American Psychiatric Publishing, S. 445–459.

Olson, Eric T. (2019): Personal Identity. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2019 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identity-personal/.

Oyama, Susan (1988): Reply to Robert Plomin's Review of *The Ontogeny of Information*. *Developmental Psychobiology* 21 (1), S. 97–100.
– (1999): Evolutionary and Developmental Formation: Politics of the Boundary. In: Koslowski, Peter (Hrsg.): *Sociobiology and Bioeconomics: The Theory of Evolution in Biological and Economic Theory*. Berlin (u. a.): Springer, S. 79–104.
– (2000a): *Evolution's Eye: A Systems View of the Biology-Culture Divide*. Durham, NC (u. a.): Duke University Press.

– (2000b): *The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution*. 2. Aufl. Durham, NC: Duke University Press.

– (2001): Terms in Tension: What Do You Do When All the Good Words Are Taken? In: Griffiths, Paul E.; Gray, Russell D. & Oyama, Susan (Hrsg.): *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 177–193.

Oyama, Susan; Griffiths, Paul. E. & Gray, Russel D. (2001): Introduction: What Is Developmental Systems Theory? In: Griffiths, Paul E.; Gray, Russell D. & Oyama, Susan (Hrsg.): *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 1–11.

Parfit, Derek (1984): *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

Parker-Ryan, Sally (2018): Ordinary Language Philosophy. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: http://www.iep.utm.edu/ord-lang/ (letzter Zugriff am 28.04.2018).

Patthy, László (2002): Proteins. In: Pagel, Mark (Hrsg.): *Encyclopedia of Evolution. Vol. 2*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 953–955.

Pellegrin, Pierre (1985): Aristotle: A Zoology without Species. In: Gotthelf, Allan (Hrsg.): *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies*. Pittsburgh, PA (u. a.): Methesis (u. a.), S. 95–115.

Penzlin, Heinz (2014): *Das Phänomen Leben: Grundfragen der Theoretischen Biologie*. Berlin (u. a.): Springer Spektrum.

Persson, Ingmar (1997): Hume – Not a »Humean« About Motivation. *History of Philosophy Quarterly* 14 (2), S. 189–206.

Petersen, Thiess (2008): Karl Marx und Erich Fromm: Aktuelle Aspekte der Marxschen Theorie. *Fromm Forum (Deutsche Ausgabe)* 12, S. 24–33.

Petrovic, Gajo (1969): *Wider den autoritären Marxismus*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.

Pidgen, Charles R. (1991): Naturalism. In: Singer, Peter (Hrsg.): *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, S. 421–431.

– (2019): No-Ought-From-Is, the Naturalistic Fallacy and the Fact/Value Distinction: The History of a Mistake. In: Sinclair, Neil (Hrsg.): *The Naturalistic Fallacy*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 73–96.

Pieper, Annemarie (1994): *Einführung in die Ethik*. 3. Aufl. Tübingen (u. a.): Francke.

Pigliucci, Massimo & Müller, Gerd B. (2010a): Elements of an Extended Evolutionary Synthesis. In: Dies. (Hrsg.): *Evolution – The Extended Synthesis*. Cambridge, MA: MIT Press, S. 3–17.

– Hrsg. (2010b): *Evolution – The Extended Synthesis*. Cambridge, MA: MIT Press.

Pinkard, Terry (2012): *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford (u. a.): Oxford University Press.

– (2017): Die Logik selbstbewusster Tiere. In: Kern, Andrea & Kietzmann, Christian (Hrsg.): *Selbstbewusstes Leben: Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*. Berlin: Suhrkamp, S. 331–352.

Pitkin, Hanna F. (1972): *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley, CA (u. a.): University of California Press.

Plehanov, Georgij Valentinovic (2003): *The Role of the Individual in History*. Honolulu, HI: University Press of the Pacific.

Pomiankowski, Andrew (2002a): Dosage Compensation. In: Pagel, Mark (Hrsg.): *Encyclopedia of Evolution. Vol. 1*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 288–290.

– (2002b): Genomic Imprinting. In: Pagel, Mark (Hrsg.): *Encyclopedia of Evolution. Vol. 1*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 423–428.
Porter, Jean (2003): Tradition in the Recent Work of MacIntyre. In: Murphy, Mark C. (Hrsg.): *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press.
Proißl, Martin (2014): *Adorno und Bourdieu: Ein Theorievergleich*. Wiesbaden: Springer VS.
Prusinkiewicz, Przemyslaw (2011): Inherent Randomness of Cell Division Patterns. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 108 (15), S. 5933–5934.
Putnam, Hilary (1975): *Mind, Language and Reality*. Cambridge (u. a.): Cambridge University Press.
Quarfood, Marcel (2004): *Transcendental Idealism and the Organism: Essays on Kant*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
– (2006): Kant on Biological Teleology: Towards a Two-Level Interpretation. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 37 (4), S. 735–747.
Railton, Peter (1986): Facts and Values. *Philosophical Topics* 14 (2), S. 5–31.
Rammsayer, Thomas (2005): Psychoanalytische Persönlichkeitstheorien. In: Weber, Hannelore & Rammsayer, Thomas (Hrsg.): *Handbuch der Persönlichkeitspsychologie und differentiellen Psychologie*. Göttingen (u. a.): Hogrefe, S. 53–60.
Rapp, Christof (1994): Was Aristotle a Communitarian? *Graduate Faculty Philosophy Journal* 17 (1–2), S. 333–349.
– (2005): Aristoteles und aristotelische Substanzen. In: Trettin, Käthe (Hrsg.): *Substanz: Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*. Frankfurt am Main: Klostermann, S. 145–169.
– (2011): Substanz. In: Rapp, Christof & Corcilius, Klaus (Hrsg.): *Aristoteles-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, S. 335–342.
– (2016): *Metaphysik: Eine Einführung*. München: Beck.
– (2017): Was ist Aristotelisch am Aristotelischen Naturalismus? In: Hähnel, Martin (Hrsg.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: Metzler, S. 19–41.
– (2019): Taugt Aristoteles als Vorbild der Kommunitarier. In: Reese-Schäfer, Walter (Hrsg.): *Handbuch Kommunitarismus*. Wiesbaden: Springer VS, S. 31–54.
Rapp, Christof & Wagner, Tim (2005): eidos. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner, S. 147–158.
Ratcliffe, Matthew (2001): A Kantian Stance on the Intentional Stance. *Biology & Philosophy* 16 (1), S. 29–52.
Rauthmann, John F. (2017): *Persönlichkeitspsychologie: Paradigmen – Strömungen – Theorien*. Berlin (u. a.): Springer.
Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Reese-Schäfer, Walter (2001): Communitarianism: Political Theory. In: Smelser, Neil J. & Baltes, Paul B. (Hrsg.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam (u. a.): Elsevier, S. 2334–2336.
Rehmann-Sutter, Christoph (2017): Zur biophilosophischen Bedeutung der Epigenetik. In: Walter, Jörn & Hümpel, Anja (Hrsg.): *Epigenetik: Implikationen für die Lebens- und Geisteswissenschaften*. Baden-Baden: Nomos, S. 115–133.
Reichenbach, Hans (1920): *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*. Berlin (u. a.): Springer.
Reid, Jasper (2002): Natural Kind Essentialism. *Australasian Journal of Philosophy* 80 (1), S. 62–74.

Reis, Harry T. & Agnew, Christopher R. (2012): Perspectives on the Situation. In: Deaux, Kay & Snyder, Mark (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Personality and Social Psychology*. Oxford: Oxford University Press, S. 64–92.

Reisner, Steven (1992): Eros Reclaimed: Recovering Freud's Relational Theory. In: Skolnick, Neil J. & Warshaw, Susan C. (Hrsg.): *Relational Perspectives in Psychoanalysis*. Hillsdale, NJ (u. a.): Analytic Press, S. 281–312.

Rensch, Bernhard (1968): *Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage (Panpsychistischer Identismus)*. Stuttgart: Fischer.

Resnik, David (1997): Adaptationism: Hypothesis or Heuristic? *Biology & Philosophy* 12 (1), S. 39–50.

Reuter, Katrin (2014): *Ökologische Tugenden und gutes Leben: Der Schutz der Biodiversität im Zeitalter von ökologischer Krise und nachhaltiger Entwicklung*. München: Oekom.

Rice, Stanley A. (2007): *Encyclopedia of Evolution*. New York, NY: Facts On File.

Richards, Richard A. (2010): *The Species Problem: A Philosophical Analysis*. Cambridge (u. a.): Cambridge University Press.

– (2016): *Biological Classification: A Philosophical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Richardson, Keith (2000): *Developmental Psychology: How Nature and Nurture Interact*. Mahwah, NJ: Erlbaum.

Richardson, Ken (2017): *Genes, Brains, and Human Potential: The Science and Ideology of Intelligence*. New York, NY: Columbia University Press.

Ricken, Friedo (2005a): bios. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner, S. 89–91.

– (2005b): kalon. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner, S. 296–298.

Rickert, John (1991): Die Fromm-Marcuse Debatte im Rückblick. In: *Wissenschaft vom Menschen. Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft. Bd. 2: Erich Fromm und die Kritische Theorie*. Münster (u. a.): LIT-Verlag, S. 82–127.

Ricœur, Paul (1970): *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven, CT (u. a.): Yale University Press.

Ridley, Mark (2003): *Evolution*. 3. Aufl. New York, NY: Wiley.

Rieppel, Olivier (2010): New Essentialism in Biology. *Philosophy of Science* 77 (5), S. 662–673.

Rippe, Klaus Peter (2008): *Ethik im außerhumanen Bereich*. Paderborn: Mentis.

Rippe, Klaus Peter & Schaber, Peter (1998): Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Tugendethik*. Stuttgart: Reclam, S. 7–18.

Robert, Jason Scott (2001): Interpreting the Homeobox: Metaphors of Gene Action and Activation in Development and Evolution. *Evolution & Development* 3 (4), S. 287–295.

– (2003): Developmental Systems Theory. In: Hall, Brian Keith & Olson, Wendy (Hrsg.): *Keywords and Concepts in Evolutionary Developmental Biology*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press, S. 94–97.

– (2004): *Embryology, Epigenesis, and Evolution: Taking Development Seriously*. Cambridge: Cambridge University Press.

– (2008): The Comparative Biology of Human Nature. *Philosophical Psychology* 21 (3), S. 425–436.

Roberts, Brent W. & Caspi, Avshalom (2001): Personality Development and the Person-Situation Debate: It's Déjà Vu All Over Again. *Psychological Inquiry* 12 (2), S. 104–109.

Robertson, Teresa & Atkins, Philip (2016): Essential vs. Accidental Properties. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2016 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/essential-accidental/.

Rohner, Nicolas (2016): Genome Evolution's Role in Developmental Evolution. In: Kliman, Richard M. (Hrsg.): *Encyclopedia of Evolutionary Biology. Vol. 2*. Amsterdam: Academic Press, S. 155–160.

Rollin, Bernard E. (2008): Moraltheorie und Tiere. In: Wolf, Ursula (Hrsg.): *Texte zur Tierethik*. Stuttgart: Reclam, S. 40–50.

Rorty, Richard (1999): Trotsky and the Wild Orchids. In: Ders. (Hrsg.): *Philosophy and Social Hope*. London (u. a.): Penguin, S. 3–20.

Rosa, Hartmut (2012): *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

– (2013): *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. 5. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

– (2016): *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. 4. Aufl. Berlin: Suhrkamp.

Rose, Steven (2005): *Lifelines: Life Beyond the Gene*. Fully Revised Edition. London: Vintage.

Roth, Gerhard (2017): *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten: Warum es so schwierig ist, sich und andere zu ändern*. 12. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.

Rothhaar, Markus (2015): Natürliche Zwecke und vernünftige Normen. In: Rothhaar, Markus & Hähnel, Martin (Hrsg.): *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Berlin (u. a.): de Gruyter, S. 117–132.

Royle, Camilla (2017): Complexity, Dynamism, and Agency: How Can Dialectical Biology Inform Geography? *Antipode* 49 (5), S. 1427–1445.

– (2018): *Dialectical Biology: A Marxist Approach to Nature and Agency in the Anthropocene (Dissertation)*. London: King's College London. URL: https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos. 769961 (letzter Zugriff am 13.01.2020).

Runge, Richard Friedrich (2022): Die innere Dynamik von selbst- und umweltbezogenen Tugenden im tugendhaften Akteur: Systematische Überlegungen im Ausgang von Erich Fromm. *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 5 (1), S. 37–59.

Ruse, Michael (1992): Biological Species: Natural Kinds, Individuals, or What? In: Ereshefsky, Marc (Hrsg.): *The Units of Evolution: Essays on the Nature of Species*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 343–361.

Rüther, Markus (2015): *Metaethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Rutter, Michael (2008): *Genes and Behavior: Nature-Nurture Interplay Explained*. Malden, MA: Blackwell.

von der Saal, Karin (2020): *Biochemie*. Berlin: Springer Spektrum.

Safran, Jeremy D. & Gardner-Schuster, Erica (2016): Psychoanalysis. In: Friedman, Howard S. (Hrsg.): *Encyclopedia of Mental Health. Vol. 3: O–Z*. 2. Aufl. San Diego, CA: Academic Press, S. 339–347.

Sailer, Jan (2014): *Das ›gute Leben‹ im Kapitalismus: Aristotelische Gerechtigkeit und der Marxsche Bewertungsmaßstab*. Tübingen: Francke.

Sandell, Rolf (2012): Research on Outcomes of Psychoanalysis and Psychoanalysis-Derived Psychotherapies. In: Gabbard, Glen O.; Litowitz, Bonnie E. & Williams, Paul (Hrsg.): *Textbook of Psychoanalysis*. 2. Aufl. Washington, DC (u. a.): American Psychiatric Publishing, S. 385–403.

Sandkühler, Hans Jörg & de la Vega, Rafael, Hrsg. (1974): *Marxismus und Ethik: Texte zum neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sandler, Ronald L. (2012): *The Ethics of Species: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sanford, Jonathan J. (2015): *Before Virtue: Assessing Contemporary Virtue Ethics*. Washington, DC: Catholic University of America Press.

Sanjuán, Rafael; Moya, Andrés & Elena, Santiago F. (2004): The Distribution of Fitness Effects Caused by Single-Nucleotide Substitutions in an RNA Virus. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 101 (22), S. 8396–8401.

Sapontzis, Steve F. (1987): *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Sapp, Jan (1987): *Beyond the Gene: Cytoplasmic Inheritance and the Struggle for Authority in Genetics*. New York, NY (u. a.): Oxford University Press.

Sarao, Karam T. S. (2017): Suicide (Buddhism). In: Sarao, Karam T. S. & Long, Jeffery D. (Hrsg.): *Buddhism and Jainism*. Dordrecht: Springer, S. 1142–1143.

Sarkar, Sahotra (1998): *Genetics and Reductionism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sattler, Dieter (1996): *Max Horkheimer als Moralphilosoph: Studie zur Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main (u. a.): Lang.

Sayer, Andrew (1997): Essentialism, Social Constructionism, and Beyond. *The Editorial Board of The Sociological Review* 45 (3), S. 453–487.

– (2019): Normativity and Naturalism as if Nature Mattered. *Journal of Critical Realism* 18 (3), S. 258–273.

Sayers, Sean (1998): *Marxism and Human Nature*. London (u. a.): Routledge.

– (2011): *Marx and Alienation: Essays on Hegelian Themes*. Basingstoke (u. a.): Palgrave Macmillan.

Sayre-McCord, Geoffrey (1988): Introduction: The Many Moral Realisms. In: Ders. (Hrsg.): *Essays on Moral Realism*. Ithaca, NY (u. a.): Cornell University Press, S. 1–23.

– (2013): Realism, Moral. In: LaFollette, Hugh (Hrsg.): *The International Encyclopedia of Ethics. Vol. VII: Ple–Rig*. Malden, MA (u. a.): Wiley-Blackwell, S. 4365–4381.

– (2014): Metaethics. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2014 Edition. URL: https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/.

Schmidt, Kirsten (2014): *Was sind Gene nicht? Über die Grenzen des biologischen Essentialismus*. Bielefeld: Transcript.

– (2016): Vom genetischen Programm zum Entwicklungssystem: Warum das Genom kein Kuchenrezept ist. In: Heinamann, Gottfried & Timme, Rainer (Hrsg.): *Aristoteles und die heutige Biologie: Vergleichende Studien*. Freiburg am Breisgau (u. a.): Karl Alber, S. 53–79.

Schmidt-Hellerau, Cordelia (2012): Drive and Structure: Reconsidering Drive Theory Within a Formalized Conception of Mental Processes. In: Fotopoulou, Aikaterini; Pfaff, Donald & Conway, Martin A. (Hrsg.): *From the Couch to the Lab: Trends in Psychodynamic Neuroscience*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 109–129.

Schneider, Susan M. (2007): The Tangled Tale of Genes and Environment: Moore's *The Dependent Gene: The Fallacy of »Nature vs. Nurture«*. *The Behavior Analyst* 30 (1), S. 91–105.

Schreiber, Hans Peter (1992): Ethik der kritischen Theorie. In: Pieper, Annemarie (Hrsg.): *Geschichte der neueren Ethik. Bd. 2: Gegenwart*. Tübingen (u. a.): Francke, S. 194–209.

Schulte, Joachim (1989): *Wittgenstein: Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.

Schweppenhäuser, Gerhard (2016): *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*. 2. Aufl. Wiesbaden: Springer VS.

Sebastian, Cherickanampuram D. (2017): Bodhisatva. In: Sarao, Karam T. S. & Long, Jeffery D. (Hrsg.): *Buddhism and Jainism*. Dordrecht: Springer, S. 260–267.

Sedley, David (1991): Is Aristotle's Teleology Anthropocentric? *Phronesis* 36 (2), S. 179–196.

– (2010): Teleology, Aristotelian and Platonic. In: Lennox, James G. & Bolton, Robert (Hrsg.): *Being, Nature, and Life in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 5–29.

Segal, Hanna (1993): On the Clinical Usefulness of the Concept of Death Instinct. *The International Journal of Psycho-Analysis* 74 (1), S. 55–61.

Segerstråle, Ullica (2002): Neo-Darwinism. In: Pagel, Mark (Hrsg.): *Encyclopedia of Evolution. Vol. 2*. Oxford (u. a.): Oxford University Press, S. 808–810.

Seidel, Johannes (2010): *Schon Mensch oder noch nicht? Zum ontologischen Status humanbiologischer Keime*. Stuttgart: Kohlhammer.

Setiya, Kieran (2007): *Reasons Without Rationalism*. Princeton, NJ (u. a.): Princeton University Press.

Silverstein, Matthew (2016): Teleology and Normativity. In: Shafer-Landau, Russ (Hrsg.): *Oxford Studies in Metaethics 11*. Oxford: Oxford University Press, S. 214–240.

Simpson, George Gaylord (1961): *Principles of Animal Taxonomy*. New York, NY: Columbia University Press.

Singer, Peter (2014): Ethik und Tiere: Eine Ausweitung der Ethik über unsere eigene Spezies hinaus. In: Schmitz, Friederike (Hrsg.): *Tierethik: Grundlagentexte*. Berlin: Suhrkamp, S. 77–87.

Sirovec, Stjepan (1982): *Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus: Analyse und Vergleich mit katholischen Positionen*. Paderborn (u. a.): Schöningh.

Slater, Ruth (2007): Attachment: Theoretical Development and Critique. *Educational Psychology in Practice* 23 (3), S. 205–219.

Slijper, Everhard J. (1942): Biological-Anatomical Investigations on the Bipedal Gait and Upright Posture in Mammals, With Special Reference to a Little Goat, Born Without Forelegs. I. *Proceedings of the Koninklijke Nederlandse Akademie Wetenschappen* 45, S. 288–295.

Slote, Michael A. (2001): *Morals From Motives*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, Michael (2018): Constitutivism. In: McPherson, Tristram & Plunkett, David (Hrsg.): *The Routledge Handbook of Metaethics*. New York, NY: Routledge, S. 371–384.

Sneath, Peter H. A. & Sokal, Robert R. (1973): *Numerical Taxonomy: The Principles and Practice of Numerical Classification*. San Francisco, CA (u. a.): Freeman.

Snow, Nancy E. (2021): Neo-Aristotelianism, the Universality of Virtues, and the Challenge of Germline Genome Editing. In: Darnell, Catherine A. & Kristjánsson, Kristján (Hrsg.): *Virtues and Virtue Education in Theory and Practice: Are Virtues Local or Universal?* New York, NY (u. a.): Routledge, S. 82–96.

Sober, Elliott (1980): Evolution, Population Thinking, and Essentialism. *Philosophy of Science* 77 (3), S. 350–383.

– (1993): *Philosophy of Biology*. Oxford (u. a.): Oxford University Press.

– (2001): Separating Nature and Nurture. In: Wasserman, David T. & Wachbroit, Robert Samuel (Hrsg.): *Genetics and Criminal Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 47–78.

– (2006): Parsimony. In: Sarkar, Sahotra & Pfeifer, Jessica (Hrsg.): *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*. New York, NY (u. a.): Routledge, S. 531–538.

Solms, Mark & Turnbull, Oliver H. (2011): What Is Neuropsychoanalysis? *Neuropsychoanalysis* 13 (2), S. 133–145.

Sonne, Bernd & Weiß, Reinhard (2013): *Einsteins Theorien: Spezielle und allgemeine Relativitätstheorie für interessierte Einsteiger und zur Wiederholung*. Berlin (u. a.): Springer Spektrum.

Sorabji, Richard (1974): Aristotle on the Role of Intellect in Virtue. *Proceedings of the Aristotelian Society* 74 (1), S. 107–129.

Spaemann, Robert (2000): Einzelhandlungen. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (4), S. 514–531.

Spiegelberg, Herbert (1951): Supernaturalism or Naturalism: A Study in Meaning and Verifiability. *Philosophy of Science* 18 (4), S. 339–368.

Spielthenner, Georg (1996): *Psychologische Beiträge zur Ethik. Bd. 1: Humanistische Ethiken*. Frankfurt am Main (u. a.): Lang.

Stahl, Titus (2013a): *Einführung in die Metaethik*. Stuttgart: Reclam.

– (2013b): *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt am Main: Campus.

– (2014): Welt der Gründe: Die Auflösung des Dualismus von Wert und Natur. In: Barth, Christian & Lauer, David (Hrsg.): *Die Philosophie John McDowells: Ein Handbuch*. Münster: Mentis, S. 137–154.

– (2017): The Metaethics of Critical Theories. In: Thompson, Michael J. (Hrsg.): *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. New York, NY: Palgrave Macmillan, S. 505–522.

Stamos, David N. (2003): *The Species Problem: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*. Lanham, MD (u. a.): Lexington Books.

Stannard, Russell (2008): *Relativity: A Very Short Introduction*. Oxford (u. a.): Oxford University Press.

Steiner, Gary (2005): *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

Stephan, Wolfgang & Hörger, Anja (2019): *Molekulare Populationsgenetik: Theoretische Konzepte und empirische Evidenz*. Berlin: Springer Spektrum.

Sterelny, Kim & Griffiths, Paul E. (1999): *Sex and Death: An Introduction to Philosophy of Biology*. Chicago, IL (u. a.): University of Chicago Press.

Stolorow, Robert D. & Atwood, George E. (1992): *Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.

Stolorow, Robert D.; Atwood, George E. & Brandchaft, Bernard (1994): *The Intersubjective Perspective*. Lanham, MD (u. a.): Rowman & Littlefield.

Stolorow, Robert D.; Brandchaft, Bernard & Atwood, George E. (1987): *Psychoanalytic Treatment: An Intersubjective Approach*. Hillsdale, NJ (u. a.): Analytic Press.

Storch, Volker; Welsch, Ulrich & Wink, Michael (2007): *Evolutionsbiologie*. 2. Aufl. Berlin (u. a.): Springer.

Strasser, Reto J.; Tsimilli-Michael, Merope & Pêcheux, Martin (1999): Perpetual Adaptation in a Perpetually Changing Environment as a Survival Strategy of Plants: A Case Study in Foraminifers Concerning Coral Reef Bleaching. *Photosynthetica* 37 (1), S. 71–85.

Sullivan, Harry Stack (1953a): *Conceptions of Modern Psychiatry*. 2. Aufl. New York, NY: Norton.

– (1953b): *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York, NY: Norton.

Sultan, Sonia E. (2015): *Organism and Environment: Ecological Development, Niche Construction, and Adaptation*. Oxford: Oxford University Press.

Tabery, James (2009): Making Sense of the Nature-Nurture Debate. *Biology & Philosophy* 24 (5), S. 711–723.

Tanaka, Kanoko (2017): Parinirvāna. In: Sarao, Karam T. S. & Long, Jeffery D. (Hrsg.): *Buddhism and Jainism*. Dordrecht: Springer, S. 860–867.

Taylor, Charles (1986): Die Motive einer Verfahrensethik. In: Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.): *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 101–135.

– (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press.

– (1995): Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Campus, S. 103–130.

Teichmann, Roger (2011): *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford (u. a.): Oxford University Press.

Teperino, Raffaele, Hrsg. (2020): *Beyond Our Genes: Pathophysiology of Gene and Environment Interaction and Epigenetic Inheritance*. Cham: Springer International Publishing.

Tessman, Lisa (2005): *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*. New York, NY: Oxford University Press.

Testa, Italo (2007): Criticism From Within Nature: The Dialectic Between First and Second Nature From McDowell to Adorno. *Philosophy & Social Criticism* 33 (4), S. 473–497.

– (2008): Selbstbewußtsein und zweite Natur. In: Vieweg, Klaus & Welsch, Wolfgang (Hrsg.): *Hegels »Phänomenologie des Geistes«: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 286–307.

Tetens, Holm (2013): *Wissenschaftstheorie: Eine Einführung*. München: Beck.

Thakur, Prasoon K.; Rawal, Hukam C.; Obuca, Mina & Kaushik, Sandeep (2019): Bioinformatics Approaches for Studying Alternative Splicing. In: Ranganathan, Shoba; Gribskov, Michael; Nakai, Kenta & Schönbach, Christian (Hrsg.): *Encyclopedia of Bioinformatics and Computational Biology*. Amsterdam (u. a.): Elsevier, S. 221–234.

Thelen, Esther & Smith, Linda B. (2007): Dynamic Systems Theories. In: Damon, William & Lerner, Richard M. (Hrsg.): *Handbook of Child Psychology*. 6. Aufl. New York, NY (u. a.): Wiley.

Thompson, Clara (1952): *Die Psychoanalyse: Ihre Entstehung und Entwicklung*. Zürich: Pan-Verlag.

Thompson, Evan (2007): *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA (u. a.): Belknap Press of Harvard University Press.

– (2011): Lebewesen als Naturzwecke und autopoietische Systeme. In: Schlicht, Tobias (Hrsg.): *Zweck und Natur: Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie*. Paderborn: Fink, S. 167–193.

Thompson, Michael (1995): The Representation of Life. In: Hursthouse, Rosalind; Lawrence, Gavin & Quinn, Warren (Hrsg.): *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory: Essays in Honour of Philippa Foot*. Oxford: Clarendon Press (u. a.), S. 247–296.

– (1998): The Living Individual and Its Kind. *Behavioral and Brain Sciences* 21 (4), S. 591.

– (2004a): Apprehending Human Form. In: O'Hear, Anthony (Hrsg.): *Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 47–74.

– (2004b): What Is It to Wrong Someone? A Puzzle About Justice. In: Wallace, R. Jay; Pettit, Philip; Scheffler, Samuel & Smith, Michael (Hrsg.): *Reason and Value: Themes From the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Oxford: Clarendon Press, S. 333–384.

– (2008): *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Cambridge, MA (u. a.): Harvard University Press.

– (2010): Drei Stufen natürlicher Güte. In: Hoffmann, Thomas & Reuter, Michael (Hrsg.): *Natürlich gut: Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*. Frankfurt am Main (u. a.): Ontos, S. 253–262.
– (2011): *Leben und Handeln: Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*. Berlin: Suhrkamp.
– (2013): Forms of Nature: ›First‹, ›Second‹, ›Living‹, ›Rational‹ and ›Phronetic‹. In: Hindrichs, Gunnar & Honneth, Axel (Hrsg.): *Freiheit: Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*. Frankfurt am Main: Klostermann, S. 701–735.
Thompson, Michael J. (2014a): Axel Honneth and the Neo-Idealist Turn in Critical Theory. *Philosophy & Social Criticism* 40 (8), S. 779–797.
– (2014b): Normative Humanism as Redemptive Critique: Knowledge and Judgment in Fromm's Social Theory. In: Miri, Seyed Javad; Lake, Robert & Kress, Tricia M. (Hrsg.): *Reclaiming the Sane Society: Essays on Erich Fromm's Thought*. Rotterdam (u. a.): Sense Publishers, S. 37–58.
– (2016): *The Domestication of Critical Theory*. London (u. a.): Rowman & Littlefield.
– (2017): Introduction: What Is Critical Theory. In: Ders. (Hrsg.): *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. New York, NY: Palgrave Macmillan, S. 1–14.
– (2019): The Failure of the Recognition Paradigm in Critical Theory. In: Schmitz, Volker (Hrsg.): *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*. Cham: Palgrave Macmillan, S. 243–272.
– (2020): Erich Fromm and the Ontology of Social Relations. In: Braune, Joan & Durkin, Kieran (Hrsg.): *Erich Fromm's Critical Theory: Hope, Humanism, and the Future*. London (u. a.): Bloomsbury Academic, S. 21–39.
Thompson, Paul (1983): Tempo and Mode in Evolution: Punctuated Equilibria and the Modern Synthetic Theory. *Philosophy of Science* 50 (3), S. 432–452.
Thorndike, Edward Lee (1903): *Educational Psychology*. New York, NY: Teachers College.
Toepfer, Georg (2004): *Zweckbegriff und Organismus: Über die teleologische Beurteilung biologischer Systeme*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
– (2005): Der Begriff des Lebens. In: Krohs, Ulrich & Toepfer, Georg (Hrsg.): *Philosophie der Biologie: Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 157–174.
– (2011a): *Historisches Wörterbuch der Biologie: Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe. Bd. 1: Analogie–Ganzheit*. Stuttgart (u. a.): Metzler.
– (2011b): *Historisches Wörterbuch der Biologie: Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe. Bd. 3: Parasitismus–Zweckmäßigkeit*. Stuttgart (u. a.): Metzler.
– (2012): Teleology and Its Constitutive Role for Biology as the Science of Organized Systems in Nature. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 43 (1), S. 113–119.
– (2013): Leben: Integrationsbegriff einer Disziplin, Randbegriff vieler Disziplinen und Begriff für das Vertrauteste vor allen Begriffen. In: Deutsche Gesellschaft für Geschichte und Theorie der Biologie (Hrsg.): *Annals of the History and Philosophy of Biology 16 (2011)*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, S. 51–67.
– (2019): Kants Teleologie heute. In: Órdenes, Paula & Pickhan, Anna (Hrsg.): *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 233–250.
– (2020): Der Begriff der Lebensform als typologisches, nicht-normatives Konzept der Biologie. In: Hähnel, Martin & Noller, Jörg (Hrsg.): *Die Natur der Lebensform: Perspektiven in Biologie, Ontologie und praktischer Philosophie*. Paderborn: Brill, S. 3–16.

Trewavas, Anthony (2009): What is Plant Behaviour? *Plant, Cell & Environment* 32 (6), S. 606–616.

– (2014): *Plant Behaviour and Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.

Tugendhat, Ernst (1984): *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam.

– (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

van Valen, Leigh (1992): Ecological Species, Multispecies, and Oaks. In: Ereshefsky, Marc (Hrsg.): *The Units of Evolution: Essays on the Nature of Species*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 69–77.

Vargas, Yves (1986): Moral. In: Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.): *Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 5: Machismus bis Owenismus*. Berlin: Argument-Verlag, S. 898–902.

Velleman, J. David (1988): Brandt's Definition of »Good«. *The Philosophical Review* 97 (3), S. 353–371.

– (1989): *Practical Reflection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

– (2000): *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press.

Vernon, Philip E. (1964): *Personality Assessment: A Critical Survey*. London: Methuen.

Vinci, Tom & Robert, Jason Scott (2005): Aristotle and Modern Genetics. *Journal of the History of Ideas* 66 (2), S. 201–221.

Voland, Eckart (2013): *Soziobiologie: Die Evolution von Kooperation und Konkurrenz*. 4. Aufl. Berlin (u. a.): Springer Spektrum.

Voß, Heinz-Jürgen (2015): *Making Sex Revisited: Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive*. Bielefeld: Transcript.

de Waal, Frans B. M. (1997): *Der gute Affe: Der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren*. München (u. a.): Hanser.

Waddington, Conrad H. (1975): *The Evolution of an Evolutionist*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Wägele, Johann-Wolfgang (2000): *Grundlagen der Phylogenetischen Systematik*. München: Pfeil.

Wagner, Andreas (2011): *The Origins of Evolutionary Innovations: A Theory of Transformative Change in Living Systems*. Oxford (u. a.): Oxford University Press.

Wahlsten, Douglas (1990): Insensitivity of the Analysis of Variance to Heredity-Environment Interaction. *Behavioral and Brain Sciences* 13 (1), S. 109–120.

– (1994): The Intelligence of Heritability. *Canadian Psychology/Psychologie canadienne* 35 (3), S. 244–260.

– (2000): Behavior Genetics. In: Kazdin, Alan E. (Hrsg.): *Encyclopedia of Psychology 1*. Oxford: Oxford University Press, S. 378–385.

– (2003): Airbrushing Heritability. *Genes, Brain, and Behavior* 2 (6), S. 327–329.

Walker, Rebecca L. (2007): The Good Life for Non-Human Animals: What Virtue Requires of Humans. In: Walker, Rebecca L. & Ivanhoe, Philip J. (Hrsg.): *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*. Oxford: Oxford University Press, S. 173–190.

Wallace, R. Jay (1990): How to Argue About Practical Reason. *Mind* 99 (395), S. 355–385.

Walsh, Denis M. (1996): Fitness and Function. *The British Journal for the Philosophy of Science* 47 (4), S. 553–574.

– (2006): Evolutionary Essentialism. *The British Journal for the Philosophy of Science* 57 (2), S. 425–448.

– (2007): Development: Three Grades of Ontogenetic Involvement. In: Matthen, Mohan; Stephens, Christopher & Gabbay, Dov M. (Hrsg.): *Philosophy of Biology*. Amsterdam (u. a.): Elsevier, S. 179–199.

– (2015): *Organisms, Agency, and Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walsh, Denis M. & Ariew, André (1999): A Taxonomy of Functions. In: Buller, David J. (Hrsg.): *Function, Selection, and Design*. Albany, NY: State University of New York Press, S. 257–280.

Wan, Poe Yu-ze (2013): Dialectics, Complexity, and the Systemic Approach. *Philosophy of the Social Sciences* 43 (4), S. 411–452.

Watson, James D. (1965): *Molecular Biology of the Gene*. New York, NY (u. a.): Benjamin.

Weber, Marcel (2005): *Philosophy of Experimental Biology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weinberger, Joel & Stein, Jefrey (2002): Drive Theory. In: Erwin, Edward (Hrsg.): *The Freud Encyclopedia: Theory, Therapy, and Culture*. London (u. a.): Routledge, S. 161–165.

Weiner, Bernard (1985): *Human Motivation*. New York, NY (u. a.): Springer.

Weiner, Neal (2002): Philippa Foot, *Natural Goodness* (Review). *The Journal of Value Inquiry* 36 (4), S. 567–572.

Weinert, Friedel (2009): The Modern Synthesis: Einstein and Kant. *Forum Philosophicum* 14 (2), S. 193–216.

West-Eberhard, Mary Jane (2003): *Development Plasticity and Evolution*. 3. Aufl. Oxford (u. a.): Oxford University Press.

– (2005): Phenotypic Accommodation: Adaptive Innovation Due to Developmental Plasticity. *Journal of Experimental Zoology. Part B, Molecular and Developmental Evolution* 304 (6), S. 610–618.

Westen, Drew (1998a): The Scientific Legacy of Sigmund Freud: Toward a Psychodynamically Informed Psychological Science. *Psychological Bulletin* 124 (3), S. 333–371.

– (1998b): Unconscious Thought, Feeling, and Motivation: The End of a Century-Long Debate. In: Bornstein, Robert F. & Masling, Joseph M. (Hrsg.): *Empirical Perspectives on the Psychoanalytic Unconscious*. Washington, DC: American Psychological Association, S. 1–43.

– (1999): The Scientific Status of Unconscious Processes: Is Freud Really Dead? *Journal of the American Psychoanalytic Association* 47 (4), S. 1061–1106.

Westen, Drew & Gabbard, Glen O. (2002a): Developments in Cognitive Neuroscience: I. Conflict, Compromise, and Connectionism. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 50 (1), S. 53–98.

– (2002b): Developments in Cognitive Neuroscience: II. Implications for Theories of Transference. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 50 (1), S. 99–134.

Westen, Drew; Gabbard, Glen O. & Ortigo, Kile M. (2010): Psychoanalytic Approaches to Personality. In: John, Oliver P.; Robins, Richard W. & Pervin, Lawrence A. (Hrsg.): *Handbook of Personality: Theory and Research*. 3. Aufl. New York, NY: Guilford Press, S. 61–113.

Westheide, Wilfried & Rieger, Gunde (2015): *Spezielle Zoologie. Teil 2: Wirbel- oder Schädeltiere*. 3. Aufl. Heidelberg (u. a.): Springer Spektrum.

Wheatland, Thomas (2009): *The Frankfurt School in Exile*. Minneapolis, MN (u. a.): University of Minnesota Press.

Whitebook, Joel (2001): Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen. *Zeitschrift für Psychoanalyse* 55 (8), S. 755–789.

Whitewoods, Christopher D. (2021): Riddled With Holes: Understanding Air Space Formation in Plant Leaves. *PLOS Biology* 19 (12), e3001475.

Whyman, Tom (2015): *Freedom and Nature in McDowell and Adorno (Dissertation)*. Essex: University of Essex. URL: http://repository.essex.ac.uk/15778/1/Freedom%5C%20and%5C%

20Nature%5C%20in%5C%20McDowell%5C%20and%5C%20Adorno.pdf (letzter Zugriff am 24.05.2021).

– (2017): Adorno's Aristotle Critique and Ethical Naturalism. *European Journal of Philosophy* 25 (4), S. 1208–1227.

– (2018): Radical Ethical Naturalism. *Philosophy and Social Criticism* 44 (2), S. 159–178.

Wiesemüller, Bernhard; Rothe, Hartmut & Henke, Winfried (2003): *Phylogenetische Systematik: Eine Einführung*. Berlin (u. a.): Springer.

Wiggershaus, Rolf (1988): *Die Frankfurter Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. 6. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Wild, Markus (2017): Was ist biologisch am Aristotelischen Naturalismus. In: Hähnel, Martin (Hrsg.): *Aristotelischer Naturalismus*. Stuttgart: Metzler, S. 89–106.

Wilde, Lawrence (2003): Against Idolatry: The Humanistic Ethics of Erich Fromm. In: Ders. (Hrsg.): *Marxism's Ethical Thinkers*. Hampshire (u. a.): Palgrave Macmillan, S. 71–94.

Wiley, Edward (1992): The Evolutionary Species Concept Reconsidered. In: Ereshefsky, Marc (Hrsg.): *The Units of Evolution: Essays on the Nature of Species*. Cambridge, MA (u. a.): MIT Press, S. 79–92.

Wilkes, Kathleen V. (1980): The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics. In: Rorty, Amélie Oksenberg (Hrsg.): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, CA (u. a.): University of California Press, S. 341–358.

Wilkoń, Józef & Nickl, Peter (2014): *Der gute Wolf und andere Tiergeschichten*. Zürich: NordSüd-Verlag.

Williams, Bernard (1995): Replies. In: Altham, James E. & Harrison, Ross (Hrsg.): *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 185–224.

Willmann, Rainer (1985): *Die Art in Raum und Zeit: Das Artkonzept in der Biologie und Paläontologie*. Berlin (u. a.): Parey.

Wilson, Edward O. (1975): *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA (u. a.): Belknap Press of Harvard University Press.

Wilson, Jack (1999): *Biological Individuality: The Identity and Persistence of Living Entities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Winnicott, Donald W. (1971): *Playing and Reality*. London (u. a.): Routledge.

Witt, Charlotte (1989): *Substance and Essence in Aristotle: An Interpretation of Metaphysics VII-IX*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

– (2012): Aristotle on Deformed Animal Kinds. In: Inwood, Brad (Hrsg.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. 43*. Oxford: Oxford University Press, S. 84–106.

Wolf, Ursula (1999): *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

– (2010): Die menschliche Natur und das Gute: Ein Vergleich der Positionen von Aristoteles, Thompson und Foot. In: Hoffmann, Thomas & Reuter, Michael (Hrsg.): *Natürlich gut: Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*. Frankfurt am Main (u. a.): Ontos, S. 293–322.

Wood, Allan (1981): *Karl Marx*. 2. Aufl. London (u. a.): Routledge.

Woodcock, Scott (2006): Philippa Foot's Virtue Ethics Has an Achilles' Heel. *Dialogue* 45 (3), S. 445–468.

– (2018): Aristotelian Naturalism vs. Mutants, Aliens and the Great Red Dragon. *American Philosophical Quarterly* 55 (4), S. 313–328.

Wouters, Arno G. (2003): Four Notions of Biological Function. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 34 (4), S. 633–668.

Wright, Larry (1973): Functions. *The Philosophical Review* 82 (2), S. 139–168.

Wuketits, Franz M. (2009): *Darwins Kosmos: Sinnvolles Leben in einer sinnlosen Welt*. Aschaffenburg: Albiri-Verlag.

Xue, Zhengsheng; Zhang, Wenping; Wang, Linghua; Hou, Rong; Zhang, Menghui; Fei, Lisong; Zhang, Xiaojun; Huang, He; Bridgewater, Laura C.; Jiang, Yi; Jiang, Chenglin; Zhao, Liping et al. (2015): The Bamboo-Eating Giant Panda Harbors a Carnivore-Like Gut Microbiota, With Excessive Seasonal Variations. *mBio* 6 (3).

Yovell, Yoram; Solms, Mark & Fotopoulou, Aikaterini (2015): The Case for Neuropsychoanalysis: Why a Dialogue With Neuroscience is Necessary but Not Sufficient for Psychoanalysis. *The International Journal of Psycho-Analysis* 96 (6), S. 1515–1553.

Zammito, John (2006): Teleology Then and Now: The Question of Kant's Relevance for Contemporary Controversies Over Function in Biology. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 37 (4), S. 748–770.

– (2009): Kant's Notion of Intrinsic Purposiveness in the *Critique of Judgment*: A Review Essay (and an Inversion) of Zuckert's. In: Heidemann, Dietmar H. (Hrsg.): *Kant Yearbook 1/2009: Teleology*. Berlin (u. a.): de Gruyter, S. 223–247.

Zierlein, Stephan (2013): Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 16.1: Zoologische Schriften I*. Berlin: Akademie Verlag, S. 59–80.

Zimmer, Dieter E. (1990): *Tiefenschwindel: Die endlose und die beendbare Psychoanalyse*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

– (2012): *Ist Intelligenz erblich? Eine Klarstellung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Zink, Robert M. & Klicka, John (2018): Species Concepts and Speciation Analysis. In: Morrison, Michael L.; Rodewald, Amanda D.; Voelker, Gary; Colón, Melanie R. & Prather, Jonathan F. (Hrsg.): *Ornithology: Foundation, Analysis, and Application*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, S. 39–60.

Zurn, Christopher (2000): Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth's ›Formal Conception of Ethical Life‹. *Philosophy & Social Criticism* 26 (1), S. 115–124.